مرآت العارفین

مسعود بک بخارایی نخشبی دهلوی چشتی

به تحقیق و تصحیح

نجف جوکار

مرآت العارفین

مسعود بک بخارایی نخشبی دهلوی چِشتی

(م ۸۳۶ ه. ق)

به تحقیق و تصحیح

نجف جوکار

تهران، ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحیم

سرشناسه	:	مسعود دهلوی، شیرخان، -۸۳۶ق.
عنوان و نام پدیدآور	:	مرآت‌العارفین/ مسعود بک بخارایی‌نخشبی‌دهلوی‌چشتی (م. ۸۳۶ هـ.ق.)؛ مصحح نجف جوکار.
مشخصات نشر	:	تهران : موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری	:	۳۰۹ ص.
شابک	:	۹۷۸-۶۰۰-۷۰۰۹-۱۹-۲
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا
یادداشت	:	کتابنامه: ص. ۳۰۵ - ۳۰۹؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع	:	شعر فارسی -- قرن ۹ق.
شناسه افزوده	:	جوکار، نجف، ۱۳۳۹ - ، مصحح
شناسه افزوده	:	موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
رده بندی کنگره	:	۱۳۹۲ ۴م/ PIR۵۸۲۲
رده بندی دیویی	:	۸فا۱/۳۳
شماره کتابشناسی ملی	:	۳۲۵۴۲۲۷

موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مرآت العارفین

مسعود بک بخارایی نخشبی دهلوی چِشتی

(م ۸۳۶ ه. ق)

به تحقیق و تصحیح نجف جوکار

چاپ اول: ۱۳۹۲

چاپ و صحافی: طرفه

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۱۲۰۰۰۰ ریال

نشانی: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، کوچه شهید آرکلیان، شماره ۴

تلفن: ۶۶۴۰۵۴۴۵؛ تمابر: ۶۶۹۵۳۳۴۲

شابک: ۲-۱۹-۹-۷۰۰-۶۰۰-۹۷۸ ISBN: 978-600-7009-19-2

www.irip.ir

فهرست مطالب

پیش‌درآمد

مرآت العارفین در میان نوشته‌ها و سروده‌های مسعودبک، جایگاهی ویژه دارد. پختگی نثر، شیوایی بیان و استدلال‌های روشن او به همراه رویکردی تاویلی به آیات و احادیث و بهره‌گیری از سخنان مشایخ از ویژگی‌های بارز این متن است.

امید است که با انتشار این کتاب دریچه‌ای به روی شناخت آثار و اندیشه‌های مسعودبک گشوده شود و زمینه‌ساز پژوهش‌های اصیل و بنیادینی در زمینه‌ی شناخت عرفان و اندیشه‌های ناب اسلامی در گستره‌ی شرق عالم اسلامی گردد.

فرصت را مغتنم شمرده از توجه ویژه و همکاری صمیمانه‌ی استاد فرزانه جناب آقای دکتر خسروپناه مدیر محترم موسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و همیاری معاون محترم پژوهشی آن موسسه جناب آقای دکتر حمیدی زاده که مقدمات چاپ و نشر این اثر را فراهم کردند سپاسگزاری نماید. ضمناً همکار گرامی جناب آقای دکتر مرتضی رحیمی استادیار محترم بخش الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز در یافتن برخی از منابع احادیث و سخنان مشایخ، از سر لطف و خلوص، دستگیر این کمینه بوده اند که جای سپاس فراوان دارد.

همچنین از زحمات بی دریغ سرکار خانم زهرا رسولی نژاد و فاطمه باشی‌زاده که تایپ و تنظیم متن را عهده‌دار گشته‌اند، قدردانی می‌کند.

الحمدلله اولاً و آخرا

نجف جوکار
دانشگاه شیراز

مقدمه

پیوند فرهنگی ایران و هند و شرق عالم اسلامی که ردپای آن به روزگاری بس دراز می‌رسد؛ در دوره‌ی اسلامی درخشش و جلوه‌ی تازه‌تری می‌یابد. تصرف بخش‌هایی از غرب و شمال هندوستان در عصر غزنویان، تار و پود روابط اجتماعی و فرهنگی خراسان بزرگ، ماوراء النهر و آسیای میانه را بیش از پیش در هم تنیده است. اما تعاملات فرهنگی در این مناطق، بیرون از کشمکش‌های سیاسی و داد و ستد سرزمین‌ها، سمت و سویی دیگر داشته است.

عرفان اسلامی که جذبه‌های شورانگیز آن در زبان و قلم عارفان دل سوخته‌ای چون خواجه عبدالله انصاری و دیگر بزرگان جلوه‌گر گشته، مشعل‌های فروزانی در شرق عالم اسلامی برافروخته است که فروغ آن تا به امروز همچنان روشنی بخش دلهاست.

یکی از گوهرهای تابناکی که در قرن هشتم در حوزه بخارا درخشیده است مسعود بک چشتی نخشبی دهلوی است. هر چند که وی در طریقت آستان بوس چشتیان هند گشته است، اما همواره کام جان را از زلال اندیشه و گفتار سخنورانی چون عین القضاة همدانی، عطار نیشابوری و سعدی شیرازی سیراب ساخته و بر همان شیوه، آثار گران سنگی پی‌افکنده است

دربارهٔ زندگی مسعود بک

نام، لقب و نسبت مسعود بک

نام مسعود بک در منابع و تذکره‌ها با عناوین «شیرخان»[۱]، «مسعود بک»[۲]، «مسعود بیگ»[۳]، «خواجه مسعود بیگ چشتی»[۴]، «مسعود بخاری»[۵]، «مسعود دهلوی»[۶]، «مسعود بخارایی»[۷]، «احمد بن محمد نخشبی»[۸]، «مسعود دهلوی، شیرخان»[۹]، «مسعود بیگ چشتی نظامی»[۱۰] و امثال آن یاد شده است.

این آشفتگی در بیان لقب وی نیز دیده می‌شود. به نظر می‌رسد که صاحبان منابع پیش گفته، کمتر به آثار خود مسعود بک توجه داشته‌اند. زیرا در دیوان وی که در سال ۱۳۱۷ ق. در حیدرآباد دکن به صورت چاپ سنگی منتشر شده است بیتی دیده می‌شود که در آن نام وی یعنی احمد، فرزند محمود نخشبی آمده است:

۱- محدث دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، ص۳۳۶، و نیز لاهوری، غلام سرور، *خزینة الاصفیا*، ج ۱ ص ۳۸۷، و حسینی عبدالحی، *نزهة الخواطر* ج۱، ص ۲۴۹ و رحمان علی، *تذکرهٔ علمای هند*، ص ۲۲۶. شاید «شیرخان» از جهت حکمرانی مسعود بک به وی گفته شده است. زیرا در گذشته در حوزهٔ افغانستان و آسیای مرکزی به امیران خود لقب شیر می‌داده‌اند. در *لغت نامهٔ دهخدا* ذیل شیر آمده است: «شیر: شیرختلان، ختلان شاه، پادشاه ختلان، نام عام امرای بامیان.

استاده بدی به بامیان شیری   بنشسته بدی به غرچه درشاری

و نیز در *دیوان سنایی* آمده است:

باش تا برباد بینی خان رای و رای خان   باش تا در خاک بینی شر شیر و شور شار

(دیوان سنایی، ص ۱۸۵)

۲- اوحدی بلیانی، تقی الدین محمد،*عرفات العاشقین*، ج ۶، ص ۳۵۱۹ و نیز سید علی حسن خان ابن امیر الملک، *صبح گلشن*، ص ۴۰۵

۳- رحمان علی، *تذکرهٔ علمای هند*، ص ۲۲۶ و نیز ر. ک. منزوی، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*، ج۴، ص ۳۲۸۷

۴- علی بن ابراهیم، *تذکره صحف ابراهیم*، نسخه خطی مونیخ به شماره ۳۲۳۶، برگ ۳۰۲ ب

۵- طهرانی، آقا بزرگ، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، ج ۹، ص ۱۰۳۵

۶- همان ج ۹، ص ۱۰۳۵

۷- نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، ج۲، ص ۷۵۵ و نیز ر. ک خیامپور، عبدالرسول، *فرهنگ سخنوران*، ج۲، ص ۸۳۸

۸- همان ج ۲، ص ۷۷۲

۹- خیامپور، عبدالرسول، *فرهنگ سخنوران*، ج ۲، ص ۸۳۸

۱۰- مشارخانبابا، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، ص ۲۸۹۸

مخصوص بهر خاص نبشته ست این کتاب
مسعود بک که احمد محمود نخشبی[۱] [است]

اما «مسعود» یا «مسعود بک» چنانکه در *مرآت العارفین* و دیوان شعر دیده می‌شود؛ تخلص شعری اوست. و به همین نام شهرت یافته است. به عنوان نمونه:

همین غزل به ترانه بگو تو ای مسعود — بیا بیا که حیاتم به بوی تست بیا[۲]

و یا

گشته ست چنان مست که کس را نشناسد — مسعود که از لعل تو یک جرعه چشیده ست[۳]

❁❁❁

مسعود در خوف و رجا، ماندم گرفتار هوا
بگذارم این هر دو سرا، پربندم و آنجا روم[۴]

❁❁❁

گر جان برود در طلبت باک ندارم — باید که تو در طالع مسعود در آیی[۵]

و یا

چون نه بگیرد قرار، خاطر مسعود بک — کرد پریشان مرا مست پریشان من[۶]

❁❁❁

تاج بلندی ز عشق یافته مسعود بک — در نظر شاه غیب چون همه مست آمدیم[۷]

همچنین، نسبت‌های گوناگونی از جمله «بگ»، «بیگ»، «بخارایی»، «نخشبی»، «چشتی» و نظامی به مسعود بک داده شده است که جا دارد درباره‌ی چند و چون آنها بحث شود.

اما در مورد بک، بگ یا بیگ، صاحب *عرفات العاشقین* گوید: «بک از مواضع بخاراست»[۸]. *تذکره‌ی صحف ابراهیم* نیز آورده است: «گویند بک از توابع بخاراست.»[۱] اما

۱- مسعود بک، احمدبن محمد، *دیوان*، ص ۱۵۲
۲- همان، ص ۳۱
۳- همان، ص ۴۶
۴- همان، ص ۱۲۱
۵- همان، ص ۱۴۴
۶ - همان، ص ۱۳۱
۷ - همان، ص ۱۱۸
۸- اوحدی بلیانی، *عرفات العاشقین*، ج ۶، ۳۵۱۹

اما منابع دیگر از جمله *اخبار الاخیار*، *خزینة الاصفیا*، *صبح گلشن* و *تذکره‌ی علمای هند*، در این باره سکوت کرده‌اند. طرفه آنکه *صبح گلشن* گوید: «شهر ماندو مسقط الرأس اوست».

در اینجا، چند نکته شایان ذکر است:

۱. چنانچه «بک» محل تولد مسعود باشد، لازم می‌شود که «ی» به آخر آن اضافه شود. در حالی که در آثار وی و دیگر منابع، چنین چیزی دیده نمی‌شود.

۲. «بک»، یا بیگ از جمله عناوینی است که از دیرباز به بزرگان، والیان و صاحب منصبان داده می‌شده است. دهخدا ذیل بَک گوید: «مخفف بیک است به معنی بزرگ، نظیر بیگ و بیوک که به معنی بزرگ باشد و در آخر اسماء ترکی درآید به جهت تعظیم و تکریم و در ردیف خان باشد...» و در ذیل بیک به نقل از «دُزی»گوید: بک، بیگ، بگ، بی، بای (صورت‌های دیگر آن بیکوات و بیکات.) همچنین به نقل از دایرة المعارف فارسی گوید: «[بیک] کلمه ای است ترکی به معنای بزرگ و مهتر، لقب یا عنوان کلی نجبا و بزرگان ترک و غالب ممالک اسلامی. همچنین در ایران بعد از اسلام. این کلمه از قرن پنجم هجری به بعد در آخر بعضی اعلام مثل طغرل بک، آق سنقر بک، خواجه بک، یوسف بک، به عنوان لقب ذکر می‌شده است...در ماوراء النهر نیز مقارن استیلای ازبک این عنوان در آخر اسم حکام محلی آمده است. و نیز ذیل بیک گوید: بگ، بیک (ترکی مخفف بیوک= بزرگ، لقب گونه ای است که در آخر اسم مردان درآید، شخص بزرگ و امیر)[۲]

بنابراین از آنجا که مسعود بک را «از اقربای سلطان فیروز»[۳] دانسته‌اند که «مدتی در ماوراء النهر به استقلال سلطنت کرده»[۴]، چه بسا که نسبت «بک»، «بگ» یا بیگ از این روی بوده است.در نتیجه نسبت«بک» به دلیل انتساب به یکی از روستاهای بخارا که برخی از منابع گفته‌اند، نمی‌تواند چندان اساسی داشته باشد. ضمن اینکه چنین نامی در متون کهن جغرافیایی نیز دیده نمی‌شود.

گفتنی است که در پیشانی چاپ سنگی *دیوان* مسعود بک دو بیت شعر فارسی دیده می‌شود که احتمالاً سروده‌ی کاتب نسخه اساس آن و یا ملامحمد عمر غزنوی چشتی نظامی بوده

۱- علی بن ابراهیم، *صحف ابراهیم*، نسخه مونیخ به شماره ۳۲۶۳، برگ ۳۰۳ ب

۲- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*

۳- محدث دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، ص ۳۳۶ و نیز ر.ک. *صبح گلشن*، ص ۴۰۵، لاهوری، غلام سرور، *خزینة الاصفیا*، ص ۳۸۷ و رحمان علی، *تذکره‌ی علمای هند*، ص ۲۲۶

۴- اوحدی بلیانی، *عرفات العاشقین*، ج ۶، صص ۳۵۲۰-۳۵۱۹

است که کتاب زیر نظر وی به چاپ رسیده است. در این دو بیت چنانکه دیده می‌شود لفظ «بک» با کلمات «ملک» و «مردمک» قافیه شده است

پاش کرده بر ملا اسرار حق مسعود بک
پایه اش برتر ز عرش و فرش مسجود ملک
هر غزل خم[ی] است از خمخانه‌های پر ز جوش
دیده‌ی عشاق را مسعود بک چون مردمک

در هر حال، لفظ بک یا بگ، چه از نظر نسبت مسعود به روستای بک و یا به خاطر حکمرانی وی در حوزه‌ی بخارا و ماوراء النهر، به عنوان بخشی از تخلص شعری او شناخته‌تر از دیگر نسبت‌ها است. بنابراین کاربرد «بیگ» و «بیک» مناسبتی ندارد.

از سوی دیگر، نسبت «نخشبی» و «بخاری» نیز به همان علل توجیه‌پذیر است. زیرا نخشب و بخارا از شهرهای نامدار ماوراء النهر بوده است و طبعاً شهرهای کوچک و تابع شهرهای بزرگ را با نام و شهرت شهرهای اصلی‌تر می‌شناسند، و رفته رفته در نسبت اسامی افراد نیز جابگزین می‌شود. در بیت مسعود بک نیز که پیشتر بدان اشاره شد؛ نسبت «نخشبی» نمایان است.بر این اساس، کاربرد بخارا به جای نخشب، دور از ذهن نیست.

طرفه آنکه میرزا لعل بیگ بدخشی (۹۹۸-۱۰۲۲ ه.ق) صاحب تذکره‌ی *ثمرات القدس*[۱] و محمد غوثی شطاری (۹۶۲-۱۰۲۲ ه.ق) صاحب تذکره‌ی *گلزار ابرار*[۲]، مسعود بک را «از اتراک عراق و تبریز» دانسته‌اند. در این باره یک احتمال می‌توان داد و آن اینکه منبع هر دو، تذکره‌ی *مجالس النفائس* امیر علیشیر نوایی بوده باشد. زیرا نوایی از خواجه مسعود نامی چنین یاد می‌کند؛ «خواجه مسعود از جمله شعرای سلطان یعقوب خان است و بسیار خوش طبع و متصرف» و پس از آن سه بیت شعر از وی نقل می‌کند.

اگر این احتمال یعنی اتکاء لعل بدخشی و غوثی شطاری بر تذکره‌ی *مجالس النفائس* قوت گیرد؛ باید گفت که خواجه مسعود مورد نظر امیر علیشیر ربطی به مسعودبک ندارد. زیرا خواجه مسعود طبق گفت ه‌ی وی از وابستگان دربار سلطان یعقوب بوده است. سلطان یعقوب از امیران آق‌قوینلو است که بین سال‌های ۸۸۳ تا ۸۹۶ بر قلمرو ترکمانان آق‌قوینلو فرمان رانده است.[۳] در حالی که مسعود بک در سال ۸۳۶ از دنیا رفته بوده است. بنابراین از نظر تاریخی هیچ‌گونه پیوندی بین خواجه مسعود و مسعودبک بخارایی نیست.

۱- لعلی بدخشی، میرزا لعل بیگ، *ثمرات القدس من شجرات الانس*، ص ۶۱۷

۲- غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، ص ۴۴۹۲

۳- صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۴، ص ۱۶

اما در مورد نسبت «نظامی»، به نظر می‌رسد که به علت پیوستن مسعود بک به حلقه-ی جانشینان نظام‌الدین اولیاء، و به ویژه به خاطر اعتبار و عظمت نظام‌الدین در بین چشتیان آن عصر که چند سالی بیشتر از وفات او نگذشته بود؛ نسبت نظامی به وی داده‌اند.

خاطر نشان می‌گردد که پس از مرگ نظام‌الدین اولیاء، بزرگترین جانشین وی یعنی نصیرالدین محمود چراغ دهلی تا پایان عمر یعنی تا سال ۷۵۷ به هدایت مشتاقان پرداخت. اما در برابر درخواست یکی از مریدان به نام زین‌الدین که به نمایندگی از سوی دیگر شیفتگان از او خواسته بود جانشینی به جای خود معرفی کند گفت: «شیخ زین‌الدین، ایشان را بگو که غم ایمان خود بخورند. چه جای آنکه باردگر[ی] بردارند.»[۱] و از اینکه مقام مرشدی بدل به بازیچه گشته است شکوه می‌کند و می‌گوید: «من چه لایقم که شیخی کنم؟ امروز خود این کار بازی بچگان شد»[۲] و در این شرایط، وصیت می‌کند که خرقه و عصا و مصلائی را که از اسلافش یادگار مانده بود با خودش به خاک بسپارند تا این وسایل مقدس، بازیچه‌ی دست هوسبازان و نااهلان نگردد[۳].»

بنابراین، پس از مرگ نصیرالدین، مرکز هدایت مریدان در دهلی برچیده می‌شود و به نقاط دیگر انتقال می‌یابد. در نتیجه، گوئی که نظام‌الدین اولیاء آخرین کسی است که جانشینی برای خود تعیین کرده است. و نسبت «نظامی» و اطلاق آن به مریدان از جمله مسعود بک، در میان پیروان، نشان پاسداشت یاد و خاطره‌ی اوست.

محمد صادق دهلوی در تذکره‌ی *کلمات الصادقین* در شرح احوال مسعود بک گوید: «سلسله‌ی ارادت وی به دو واسطه به سلطان المشایخ می‌رسد. شیخ رکن‌الدین بن شیخ شهاب‌الدین امام است و شیخ شهاب‌الدین از جمله‌ی خادمان شیخ بزرگ بوده و به منصب امامت پیش آن حضرت اعتبار داشته».[۴]

لقب «سلطان المشایخ» از القاب ویژه‌ی نظام‌الدین اولیاء بوده است و در منابع و تذکره‌های مختلف از جمله در کتاب *سیر الاولیاء* نوشته‌ی سید محمد بن مبارک از خلفای نظام‌الدین اولیاء، بارها بدین لقب اشاره شده است.

نویسنده، درباره‌ی نصب شهاب‌الدین از سوی نظام‌الدین اولیاء برای برپایی نماز، چنین گوید: «آن کان ذوق، آن مایه‌ی شوق، آن زاهد با کمال، آن عابد با جمال یعنی

۱- آریا، غلامعلی. *طریقه چشتیه در هند و پاکستان*. ص ۱۷۶

۲- همان، ص ۱۷۵

۳- همان، ص۱۷۶

۴- دهلوی کشمیری. محمدصادق. *کلمات الصادقین*. ص ۹۸

مولانا شهاب الملة و الدین، امام حضرت سلطان المشایخ. کدام کرامت و عظمت ورای آن تواند بود که به شرف امامت سلطان المشایخ مشرف شد و پنج وقت منظور نظر سعادت بخش این چنین پادشاهی که پادشاهانِ جهانِ دین محتاج نظر جان بخش او بودند ملحوظ می‌گشت»[۱]. همچنین، سر نهادن مسعودِ بک بر آستان مریدان نظام‌الدین در هند، و پاییدن در آن دیار تا پایان حیات، و نیز مدفون شدن در همانجا، نسبت دهلوی او را مسلم می دارد. نیز لقب «خواجه» که برخی از تذکره‌ها از جمله *عرفات العاشقین*[۲] بدو نسبت داده‌اند، گویا ربطی به حکمرانی مسعود ندارد. زیرا بیشتر بزرگان چشتی را با لقب خواجه یاد کرده اند و حتی کتاب *سیر الاقطاب* نیز که از جمله زندگی نامه‌های مشایخ چشتیه است با عنوان دیگر «*خواجگان چشت*» قلمداد شده است. زیرا در بین مشایخ چشتی، نخستین کسی که به عنوان خواجه‌ی چشت شهرت یافته است، خواجه ابواسحاق شامی[۳] است که «خرقه‌ی فقر و ارادت از شیخ المشایخ ممشاد علو دینوری قدس الله سره العزیز پوشیده»[۴].

اما درباره‌ی نسبت «چِشتی»، باید گفت که مسعود بک از زمان پیوستن به سلسله‌ی چشتیه در هند، بدین نام شهرت یافته است. سلسه‌ی چشتیه، دنباله‌ی طریقه‌ی ادهمیه (منسوب به ابراهیم ادهم) می‌باشد و از زمان ابواسحاق شامی (متوفی ۳۲۹ ه) به بعد این طریقه به چشتیه معروف گشت و گسترش آن هم در هندوستان به وسیله‌ی خواجه معین الدین چشتی (متوفی ۶۳۳ ه) انجام گرفت.»[۵]

نویسنده‌ی کتاب *خواجگان چشت* (سیر الاقطاب) ضمن بیان ماجرای خرقه گرفتن ابواسحاق شامی که پس از هفت سال مجاهده در خدمت پیر خود ممشاد دینوری به چنین موقعیتی دست یافته بود گوید: «حضرت خواجه [ممشاد دینوری] خرقه بدو عنایت فرمود و خلیفه‌ی خود ساخت. هم در آن ساعت آواز آمد که ای ابواسحاق تو مقبول حضرت ما شدی. پس همچنان شد، و بسیاری، از دولت وی به منزل رسیدند و ذات با برکاتش مبدای چشتیان گردید و این سلسله بعدش به چِشت مشهور و مخاطب گشت. بدین جهت که

۱- علوی کرمانی، سید محمد بن مبارک، *سیرالاولیا*، ص ۳۰۰

۲- اوحدی بلیانی، *عرفات العاشقین*، ج ۶ ص ۳۵۱۹ و نیز ر.ک علی بن ابراهیم، *تذکره‌ی صحف ابراهیم*، نسخه خطی مونیخ به شماره ۳۲۶۳، برگ ۳۰۳ ب

۳- خواجه ابواسحاق، ضمن سفری به شام در سال ۳۲۹ه‍ در شهر عکا که آن روزها جزء بلاد شام بوده است وفات یافت و مزارش نیز در آنجاست (آریا، غلامعلی، *طریقه‌ی چشتیه در هند و پاکستان*، ص ۷۳)

۴- چشتی، شیخ الله دیه، *خواجگان چشت*، ص ۵۷

۵- همان: ۶۸

چون آن شمس الاولیاء به خدمت پیر خود شتافت و در بغداد به شرف دولت پای بوسی مشرف شد؛ فی الفور فرمود که چه نام داری؟ گفت: بنده را مردم ابواسحاق چشتی می گویند. آن حضرت به عنایت بی غایت فرمود که شما خواجه‌ی چشت هستید و اسلام چشت از برکات قدم شماست. بعد از آن که چون خلافت یافت به رخصت پیر خود در چشت تشریف آورد و به خواجه‌ی چشت مشهور گردید.»[۱]

دوره‌ی حکمرانی

نویسنده‌ی *اخبار الاخیار*، از کاربرد لفظ حکمرانی و پادشاهی مسعود بک و مانند آن احتیاط ورزیده و به محل حکمرانی وی نیز اشاره‌ای نکرده است و او را تنها «در لباس اغنیا و اهل دولت» وصف کرده است.

همچنین، در هیچ یک از منابع معتبر تاریخی، اشاره‌ای به حکمرانی مسعود در ماوراء النهر نشده است. از سوی دیگر، فیروزشاه فرمانروای هند[۲] که مسعودبک را از اقربای وی دانسته‌اند؛ در طول حکمرانی دراز دامن خود میان سال‌های ۷۵۲ هـ تا حدود سال ۷۹۰ هیچ گاه بر ماوراء النهر دستی نداشته است تا مسعود از سوی وی راهی آن دیار شود. با این همه، ولایت مسعود در ماوراء النهر، چندان نیز بعید نیست. زیرا در جریان حکومت فرزندان جغتای در قرن هشتم تا پیش از آمدن تیمور در آن دیار، نابسامانی اوضاع و جابجایی قدرت به گونه‌ای است که حکومت افراد مختلف را از نوادگان مغول و غیر مغول بر می‌تافته است و چه بسا مسعود نیز به اعتبار پیشینه خانوادگی، چند صباحی صاحب دولت گشته باشد و در گوشه‌ای از ماوراء النهر نفوذی به هم رسانیده باشد. و یا اینکه نامبرده دستیار یکی از نوادگان چنگیز بوده باشد و حضور وی به عنوان فردی کم شناخته در پناه حکومت آنان رنگ باخته باشد.

در *تاریخ الفی*، از منابع تاریخی سالشمار، درباره‌ی ماوراء النهر تا پیش از سال ۷۶۲ آمده است: «اما احوال ماوراء النهر در این سال [یعنی سال ۷۶۲] آن است که از زمان

۱- همان ص ۵۸

۲- درباره‌ی احوالات فیروزشاه تغلقی و دوره‌ی حکمرانی وی ر.ک. بداونی، عبدالقادر، *منتخب التواریخ*، صص ۱۶۷-۱۷۹ و نیز ر.ک. علوی کرمانی، سید محمد بن مبارک، *سیر الاولیاء*، ص ۶۰۲ و شمس سراج عفیف، *تاریخ فیروزشاهی*، صص ۴۷-۴۶ همچنین ر.ک. *دانشنامه ادب فارسی در شبه قاره*، صص ۲۰۰۸-۲۰۰۴

ترمشیرین تا این غایت، چهل سال بود، بیست خان در اولوس جغتای خان حاکم شده بودند و اوضاع آن ولایت در نهایت اختلال رسیده بود...»[۱]

گفتنی است که ترمشیرین از نوادگان جغتای فرزند چنگیز بوده است که به قول باسورث از سال ۷۲۶ تا ۷۳۴ در ماوراء النهر فرمان رانده است[۲]. «با قدرت یافتن تیمور در ماوراء النهر میان جغتائیان تفرقه افتاد و امیران ترک، خانهای جغتایی مختلفی را در ماوراء النهر بر تخت حکمرانی نشاندند»[۳]

ضمناً از ابیات زیر که در *دیوان* مسعود بک آمده است؛ می‌توان دو نکته‌ی دیگر درباره‌ی حکمرانی وی به دست آورد:

دل خون نشدی چشم تو خنجر نشدی گر — ره گم نشدی زلف تو ابتر نشدی گر
هندوبچه‌ای ملک خراسان نگرفتی — یاری‌ده او غمزه‌ی کافر نشدی گر[۴]

و یا:

هندو بچه که ملک خراسان گرفته بود — هم عاقبت اسیر شده دست کافران
مسعود بک چنانکه از آن یار شد خراب — یارب که باد دیده‌ی اغیار همچنان[۵]

نخست اینکه گمان می‌رود نیاکان مسعود مانند هزاران خانواده‌ی دیگر از نابسامانی شهرهای ماوراء النهر در ایلغار مغولان، به هند گریخته باشند و مسعود در همانجا به دنیا آمده باشد و تعبیر «هندو بچه» نشانگر آن است که مسعود در هند نشو و نما یافته و از آنجا آهنگ خراسان یا ماوراء النهر کرده است.

دوم اینکه: شاید مسعود بک، از کاربرد «ملک خراسان» به جای ماوراء النهر، تعمدی داشته است. و با این لفظ خواسته است تعریضی به لشکرکشی‌های سلطان محمود به عنوان سلطان غازی و پرچمدار مسلمین به سرزمین هند داشته باشد و بگوید اگر روزی وی سرزمین هند را متصرف گشته بود، امروز هندو بچه ای ملک خراسان را به یاری غمزه‌ی کافر (معشوق) می‌گیرد. ضمن اینکه درگذشته، بارها امیران خراسان، ماوراءالنهر را نیز

۱- تتوی، قاضی احمد و قزوینی، آصف خان، *تاریخ الفی*، ج۷، ص ۴۶۱۹

۲- باسورث، کلیفورد، *سلسله‌های اسلامی جدید*، صص ۴۸۶-۴۸۷

۳- همان، ص ۴۷۷

۴- مسعود بک، *دیوان*، ص ۹۳

۵- همان، ص ۱۳۴

زیرنگین داشته‌اند و تفکیک جغرافیای آن قلمرو، چندان آسان نبوده است. در غیر این صورت، چه بسا که مسعود به جای ماوراء النهر چندی در خراسان به سر برده باشد.

تحول روحی مسعود بک

بی آنکه در پی چند و چون حاکمیت مسعود بک در ماوراء النهر باشیم؛ و بخواهیم تاریخ دقیقی برای آن بیابیم، دیوان مسعود گواه معتبری است که دو فصل زندگی وی یعنی دولتمندی و درویشی را نشان می‌دهد. بویژه آنکه در همه جا مسعود بک، خود را با ابراهیم ادهم برابر می‌نهد و بار دیگر خاطره‌ی توبه‌ی ابراهیم، ترک سلطنت و دنیا گریزی او را در یادها زنده می‌سازد.

ضمناً فراموش نکنیم که *خواجگان* چشت، در نشان دادن سلسله‌ی اقطاب خود، ابراهیم ادهم را پنجمین قطب برشمرده‌اند.[۱] در *دیوان* مسعود آمده است:

گذاشته ست ولایت به مردمان مسعود   بدان امید که در وصف اولیا خیزد[۲]

و یا:

ما ملک قناعت چو شه بلخ گزیدیم   تخت جم و تاج سر دارا نشناسیم[۳]

و یا:

در خاطر مسعود چو افتاد هوایت   برخاسته چون شاه براهیم ز املاک[۴]

و یا:

بگذاشته ام هر دو جهان چون شه بلخ   لذات جهانست مرا چون می‌تلخ
مشتاق رخ دوست چنانم ز جهان   مشتاق مه غره‌ی عیدست به سلخ[۵]

با توجه به اشارات روشن مسعود بک، گویا چاره‌ای جز پذیرش تحول روحی وی و روی آوردنش به تصوف نیست. اما پرسش این جا است که این واقعه‌ی روحی چه زمانی رخ داده است؟ چنانکه اشاره شد، سلسله‌ی ارادت مسعود، به وسیله‌ی رکن‌الدین و پدرش

۱- چشتی، شیخ الله دیه، *خواجگان چشت*، ص ۳۱، و نیز ر.ک. آریا، غلامعلی *طریقه‌ی چشتیه در هند و پاکستان*، ص ۷۴

۲- مسعود بک، احمد بن محمد، *دیوان*، ۹۰

۳- همان:۱۳

۴- همان: ۱۱۱

۵- همان: ۱۵۶

شهاب الدین، به نظام‌الدین اولیاء چشتی می‌رسد. ناچار، ره یابی مسعود به حلقه‌ی مریدان نظام‌الدین اولیاء، زمانی رخ داده است که شهاب‌الدین در قید حیات نبوده است و گرنه با حضور وی و به ویژه با توجه به داشتن جایگاه والای شهاب‌الدین نزد نظام‌الدین، یعنی کسی که توانسته است در خانقاه نظام‌الدین به مرتبه‌ی امامت جماعت دست یابد، معقول نیست که مسعود بک مرید رکن‌الدین فرزند او گردد.

مؤلف *سیر الاولیاء* که در سال ۷۷۰ درگذشته است، هنگام ذکر احوال شهاب‌الدین گوید: «خدمت مولانا شهاب‌الدین را رحمة الله علیه در سماع، غلو تمام بود و در غوامض آن وقوفی کلی داشت و رقصی و بکائی با ذوق کردی و از سماع راحتی به کمال گرفتی. چون از «دیو گیر»[۱] در شهر دهلی آمد، بعد مدت مدید به رحمت حق تعالی پیوست و هم در فنای شهر دهلی در جوار خانه‌ی خود مدفون گشت.»[۲]

از آنجا که سید محمد بن مبارک علوی کرمانی معروف به «میر خورد» در سال ۷۷۰هق /۱۳۶۸-۹ م به روزگار فیروزشاه تغلق (۷۵۲-۷۹۰ هق / ۱۳۸۸-۵۱ م)[۳] از دنیا رفته است؛ معلوم می‌شود شهاب‌الدین که علوی کرمانی از ماجرای درگذشتش در *سیر الاولیاء* سخن گفته است؛ چند سال پیش از این تاریخ رخت از جهان بسته است.

دیگر اینکه روی آوردن مسعود به تصوف، پیشتر از سال ۷۵۷ یعنی سال وفات نصیرالدین چراغ دهلی[۴] نیز نبوده است. زیرا نصیرالدین در بین جانشینان نظام‌الدین اولیاء از همگان برتر بوده است. و به قول *اخبارالاخیار*: «اشهر و اعظم خلفای شیخ نظام‌الدین اولیاست»[۵] بنابراین پذیرفتنی نیست که با حضور نصیرالدین، نورسیدگان دست ارادت به دیگران دهند. بر این اساس، تحول روحی مسعود بک را می‌توان بین سال‌های ۷۵۲ تا ۷۷۰ برشمرد.

شاید بتوان پنداشت که اگر مسعود بک در این هنگام پس از چند صباحی حکمرانی در ماوراءالنهر و یا دست کم زندگی «در لباس اغنیا و اهل دولت» در آن دیار، چنانکه صاحب اخبار الاخیار گفته است سی ساله بوده باشد، ولادتش پس از سال‌های ۷۲۰ رخ داده است.

۱- دیوگیر: دولت آباد، شهری در دکن(هندوستان) که پارچه‌ی دیوگیری منسوب بدان است (فرهنگ اعلام معین)

۲- علوی کرمانی، سید محمدبن مبارک، *سیر الاولیاء*، ص ۳۰۲

۳- پیشگفتار سیرالاولیا، ص ۲

۴- محدث دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، ص ۱۵۶

۵- همان، ص ۱۵۴

پیران و استادان مسعود بک

رکن‌الدین بن شهاب الدین

اسامی ممدوحانی که در *مرآت العارفین* و یا *دیوان* مسعود بک دیده می‌شود، از قبیل نظام‌الدین اولیاء، علاءالدین عطار، فریدالدین گنج شکر، رکن‌الدین و شهاب الدین، قطب الدین بختیار کاکی، حمیدالدین ناگوری و ... همگی از خواجگان چشتی بوده‌اند. مسعود بک نیز خود را جانشین آنان می‌داند. و در این باره می‌گوید:

بودند شاه ملک صفا خواجگان چشت　　مسعود بک ولایت ایشان فرو گرفت[1]

و یا در غزلی دیگر خطاب به رکن‌الدین گوید:

از همه خواجگان مدد، خواسته‌ام در این غزل　　تا شود این شکست را با تو قِران بیا بیا[2]

گویا نفوذ معنوی چشتیه در مقایسه با دیگر گرایشهای صوفیه در هند چشمگیر بوده است.

«چشت قریه یا شهرکی در نزدیکی هرات از ولایت خراسان قدیم و چنانکه در فرهنگ آنندراج آمده است چشت بروزن خشت، نام قریه‌ای است قریب به هرات در کمال صفوت هوا و عذوبت ماء و از آنجا بوده‌اند بزرگان سلسله‌ی چشتیه که سر سلسله‌ی آنها سلطان ابراهیم بن ادهم قدس سره بوده‌اند. (بدیهی است که خود ابراهیم ادهم از اهل چشت نبوده است) و از آن جمله‌اند خواجه ابواحمد ابدال و خواجه مودود و خواجه معین‌الدین و نجیب‌الدین شیخ المشایخ چشتی که سلسله‌ی درویشان چشتی به او منتهی می‌شود...»[3]

طبق گفته‌ی *اخبار الاخیار*، مسعود بک «مرید شیخ رکن‌الدین بن شهاب‌الدین امام شد، به غایت حالت سکر داشت. وی [مسعود بک] از مستان باده‌ی وحدت و خم‌شکنان خمخانه‌ی حقیقت است. سخن مستانه می‌گوید. در سلسله‌ی چشتیه هیچ کس این چنین اسرار حقیقت را فاش نگفته و مستی نکرده که او کرده»[4]

۱- همان، ص ۵۰.

۲- همان، ص ۳۰.

۳- آریا، غلامعلی، *طریقه چشتیه در هند و پاکستان*، ص ۷۱

۴- محدث دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، ص ۳۳۶. نیز ر.ک. *صبح گلشن*، ص ۴۰۵. *خزینة الاصفیا*، ص ۳۸۷ و نیز ر.ک. *تذکره‌ی علمای هند*، ص ۲۲۶ و همچنین ر.ک. *نزهة الخواطر*، ج ۱، ص ۲۴۹

مؤلف *نزهة الخواطر* دربارهٔ رکن‌الدین گوید: «الشیخ الصالح الفقیه رکن‌الدین بن شهاب‌الدین الحنفی الصوفی الدهلوی، احد المشایخ الچشتیه، وُلد و نشأ ببلدة دهلی و تادّب علی والده و اخذ عنه و تولی الشیاخة بعده، اخذ عنه مسعود بک صاحب التمهیدات»[1]

مسعود بک و نصیرالدین

علی ابن ابراهیم در *تذکرهٔ صحف ابراهیم* گوید: «و آن حضرت [مسعود بک] مدتها در ماوراء النهر پادشاهی کرده، آخر درد طلب گریبان‌گیر او شده کشان کشان به هندش آورد و مرید شیخ نصیرالدین چراغ دهلوی گردید»[2]

اما منابع قدیمتر از جمله *اخبار الاخیار* اشاره‌ای به نصیرالدین نکرده‌اند.

از سوی دیگر ستایش‌های مسعود بک از شخصی به نام نصیرالدین نیز تأمل برانگیز است. مثلاً

شاهنشه جهان لطافت نصیر دین — کو داد حسن از رخ خود این دیار را
بودم میان حجرهٔ غم در خمار هجر — کو آمده ربود ز چشمم خمار را
گفتا سفینه‌ای تو نویس از برای من — من توبه کرده بودم ازین بهر عار را
لیکن چو او ملازم من گشت روز و شب — شد عاقبت نبشته دل آسای یار را
یارب درین سفینه ز معنی جمال بخش — تا مونسی شود دل جملهٔ کبار را[3]

و نیز:

مسعود بگو کیست درین حسن به آفاق — آن خسرو خوبان شه جان بخش نصیر است[4]

و یا:

گر تو نصیر منی در ره پیر منی — باش مراد دلم از ره بالاتفاق[5]

۱- عبدالحی بن فخرالدین الحسینی، *نزهه الخواطر*، ج ۱، ص ۲۴۹

۲- علی بن ابراهیم، *صحف ابراهیم*، برگ ۳۰۳ ب و نیز ر.ک. غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، ص ۴۴۹. اما صاحب *تذکرهٔ ثمرات القدس*، مسعود بک را مرید شیخ نصیرالدین محمد اودهی دانسته است.
ر.ک. لعلی بدخشی، میرزا لعل بیگ ، *ثمرات القدس من شجرات الانس*، ص ۶۱۷

۳- مسعود بک، احمد بن محمد، *دیوان*، ص ۳۵

۴- همان، ص ۵۵

۵- همان، ص ۱۰۹

چنانکه اشاره شد، نصیرالدین چراغ دهلی، از سوی برخی تذکره‌های جدیدتر، از جمله *صحف ابراهیم*[۱] و *منتخب اللطایف*[۲]، به عنوان پیر و مرشد مسعود بک قلمداد شده است. با توجه به ابیاتی که بدانها اشاره شد، این احتمال قوت می‌گیرد. اما دو اشکال پیش می‌آید: نخست اینکه مسعود بک در مقدمه‌ی دیوان خود آورده است که «این کتاب نوراليقين است به التماس برادرم قرة العین و خدمته الکونین نصیرالدین محمد پرداخته آمد...» (همان ص۱)

پیداست که در بین صوفیه کاربرد لفظ «برادرم» برای پیر و مرشد معمول نیست. ضمن اینکه تمام تذکره‌ها و منابعی که از نصیرالدین یاد کرده‌اند بجز «*ثمرات القدس من شجرات الانس*» نام وی را نصیرالدین محمود دانسته‌اند و نه «نصیرالدین محمد»

دوم اینکه: هر چند مسعود بک در صفحه‌ی ۱۰۹ دیوان خود گوید:

«گر تو نصیری منی در ره پیر منی» اما در بیت زیر گویا به نوشتن سفینه‌ای آن هم به درخواست نصیرالدین وادار شده است که پیشتر از چنین کاری دست شسته و توبه کرده بود. و حتی این کار را ننگ و عار دانسته است:

گفتا سفینه‌ای تو نویس از برای من   من توبه کرده بودم ازین بهر عار را
لیکن چو او ملازم من گشت روز و شب   شد عاقبت نبشته دل آسای یار را

نیز این درخواست، در زمانی عنوان شده است که مسعود بک «میان حجره‌ی غم در خمار هجر» بوده است. با درنگ در دیوان مسعود بک می‌بینیم که هر جا شاعر از ممدوح دیگر خود یعنی رکن‌الدین که به قول تذکره‌ها پیر و مرشد او بوده است یاد می‌کند از درد فراق و هجران سخن می‌گوید. از جمله:

قبله‌ی آیین منی، رکن دل و دین منی   چشم خدا بین منی، پیش نظر زود بیا[۳]

***

نزدیکتر از بینش ما و از نظری دور   با او دگری نیست به جز سایه مقرب[۴]

***

جلیس مجلس علوی درون پرده‌ی نور   یگان رکن معظم غریق نور حضور

۱- علی بن ابراهیم، *صحف ابراهیم*، برگ ۳۰۳ب

۲- رحم علی خان ایمان، *تذکره منتخب اللطایف*، ص ۳۵۶

۳- همان، ص ۳۳

۴- همان، ص ۳۹

همه جهانست منور به نور طلعت او　　اگرچه هست جمالش ز چشم ما مستور
... به حق احمد مختار [و] چاریار عظیم　　دل خراب مرا کن به وصل او معمور[۱]

چنانچه این دوگزاره کنار هم نهاده آید چند احتمال می‌توان داد :

۱. مسعود بک بخشی از عمر خود را به سرودن شعر مدحی سپری کرده است.

۲. بخشی از دیوان مسعود بک و یا حتی کل آن ره آورد پس از تحول روحی و گرایش صوفیانه‌ی اوست. اما با این همه نتوانسته یا نخواسته است که از عوالم پیشین بکلی بریده شود. این رویه در زندگی سنایی نیز پیشینه داشته است.[۲]

۳. پس از آشنایی و تعلق خاطر مسعود بک به رکن الدین، مسافرتی برای رکن‌الدین پیش آمده است و به همین دلیل پاره‌ای از اشعار مسعود، حال و هوای اشعار فراقی یافته است.

٤. نصیرالدین محمد فردی غیر از نصیرالدین محمود چراغ دهلی است. و بیشتر نقش ممدوح دارد نه مرشد. و چه بسا از حکام و صاحب منصبان محلی بوده باشد که به مسعود بک عنایت داشته است.

ضمناً صاحب *گلزار ابرار* دو گزارش متفاوت درباره‌ی مسعود بک ارائه می‌کند؛ از جمله: «مولانا مسعود بیگ از الوس اتراک عراق و تبریز است. گویند دست رسای او در باغچه‌ی دانش قرطاسی میوه‌ی معرفت از شاخسار کمال بر می‌داشت. اما گزارشی به درستی هم آغوش این است که مسعود بیگ مرید شیخ نصیرالدین محمود چراغ دهلی است ترکمانی بود سپاهی روشن [؟]. بهره از اکتساب علم و فضایل صوری نداشت. از خدمت چراغ دهلی شمع دانش و مشعل بینش او افراخته شد و برفراز پایه‌ی کمالات برآمد.»[۳]

نوشته‌ها و سروده‌های مسعود بک

۱- مرآت العارفین

مهمترین متنی است که از مسعود بک به جا مانده است. این اثر عرفانی منثورکه با اشعاری از نویسنده یا دیگران درآمیخته، در چهارده کشف و یک مقدمه فصل‌بندی شده است. در این کتاب، مواریث عرفانی نام‌آورانی چون: ابوالقاسم قشیری، عین‌القضاة همدانی، عطار نیشابوری، نجم‌الدین رازی، مولانا و عباراتی از صوفیان دوره‌های اول تصوف، چون

۱- همان، ص۱۵

۲- زرین کوب، عبدالحسین، *جستجو در تصوف*، ص ۲۴۰

۳- غوثی شطاری، محمد، *گلزار ابرار*، ص ۴۴۹

حسن بصری، جنید بغدادی، شبلی، ذوالنون مصری، بایزید بسطامی و امثال آن دیده می‌شود. چنان که بعداً گفته خواهد شد، بیشتر نقل قول‌ها و سخنان این بزرگان برگرفته از مستندات *رساله‌ی قشیریه* است. افزون بر این، جملاتی از قاضی حمیدالدین ناگوری، قطب الدین بختیار اوشی کاکی و نظام‌الدین اولیاء از پیران چشتی نیز به چشم می‌خورد. اما در کنار عرفان خراسان و عراق، از چاشنی اندیشه‌های ابن عربی نیز تهی نیست.

نخستین جمله‌ی کتاب با عبارت «الحمدلله الذی خلق آدم علی صورته» آغاز گشته است و گویی که مسعود در کشفهای چهارده‌گانه به دنبال تبیین و تفسیر درونمایه‌های همین سخن است. «اینجا صورتی است در آئینه کشف متجلی و عروسی است به حلیه‌ی سر متحلی این جلوه‌ی *مرآت العارفین* است بشناس گرت چشم یقین است.»[1]

چنانکه گفته شد مسعود بک در *مرآت العارفین* اشعاری از خود و یا شاعران دیگر به عنوان شاهد بحث می‌آورد. مثلاً در کشف ششم کتاب خود در بیان حقیقت قرب گوید:

هردم به گمان افتم یارب که منم یا او — کامیخته ام از جان او با من و من با او
این کشته‌ی هجران را کشته ست خیالش جان — چون پیک اجل آید از تن چه برد با او
سوزم چو سپند ای جان از چشم بد اندیشان — هرگه که کند جلوه پیشم رخ زیبا او
بی صورت موزونش چون زنده توان ماندن — مائیم همه تنها جان همه تنها او
هر لحظه کند جلوه در دل به دگر صورت — هر کس به تماشایی ماراست تماشا او...[2]

۲- ام الصحایف فی عین المعارف

دیگر نوشته‌ی مسعود بک است که به قول احمد منزوی در فهرستواره‌ی کتابهای فارسی: «با سربندهای «تمهید»، نخست مقدمه‌ی تمهیدات و سپس حقیقت اسم کتاب، حقیقة المحبة، حقیقة العشق، ... نثر آمیخته با سروده‌هایی از نگارنده [یعنی مسعود بک]» قلمی گردیده است.

۳- نکات العاشقین

این کتاب در سال ۱۳۱۷ ه.ق به صورت چاپ سنگی منتشر شده است. نویسنده در این کتاب برجسته‌ترین مباحث عرفان و سلوک را در سی و دو نکته بیان داشته است. عناوین برخی از نکته‌ها عبارتند از: در بیان حقیقت توحید، در بیان عشق، در بیان حقیقت معرفت، در بیان حقیقت ولایت، در بیان رؤیت، در بیان فنا و بقا و ... گفتنی است که *نکات*

۱- همان، ورق ۱/الف

۲- همان، ورق ۴۱/الف

العاشقین از نظر محتوا، نثر و شیوه نگارش، کمابیش همانند *مرآت‌العارفین* است. نثر مسجع همراه با ذکر شواهد شعری، استناد و استشهاد به آیات و احادیث و جملاتی از بزرگان صوفیه از جمله ویژگی‌های آن است.

به عنوان نمونه در بیان عشق گوید: «ای عزیز، عشق چون به دل رسد خون کند و چون به دیده رسد جیحون کند و چون به جامه رسد چاک کند و چون به جان رسد خاک کند و چون به مال رسد تی کند و چون به قدم رسد پی کند. العشق جنون الهی،

کشته‌ی تیغ عشق را غسل و کفن چه حاجت است

زانکه شهید شوق تو بار کفن نمی‌کشد[1]

و یا

عاشق حسن خود است آن بی نظیر   حسن خود را خود تماشا می‌کند

ای عزیز، اهل حقایق استخراج حُب از حبه کرده‌اند و آن تخم است که در زمین افتد. چنانکه آن حبه اصل نبات است حُب اصل حیات است. «یُحِبُّهُم» (مائده/۵۴) تخم افکندن است و «یُحِبُّونَه» (مائده/۵۵) رستن زرع. چون این شجره از تخم شجره‌ی اول بود ضرورت قاعده‌ی محبوبی پیش نهد. انا الحق و سبحانی ثمره دهد. شیخ محی‌الدین می‌فرمایند:

و نحن عین الثمر بل هو عین الشجر   فمالنا مثله سوی وجود الشجر[2]

از شواهد درون متنی چنین برمی آید که «*نکات العاشقین*» پس از مرآت العارفین و ام الصحایف به قلم آمده است[3].

ضمناً مسعود بک در *نکات العاشقین* به رساله‌ی فارسی دیگری از نگاشته‌های خود به نام «*روائح*» اشاره می‌کند. که در فهرستهای نسخ خطی از آن یاد نشده است.

۴- دیوان شعر

از دیگر آثار نویسنده دیوان شعر اوست که فهرستها و تذکره‌ها با عناوین *نورالعین*[4]، *نورالعیون*[5] و *نوراليقين*[6]، از آن یاد کرده‌اند.

۱- مسعود بک، *نکات العاشقین*، ص ۵۱

۲- همان، ص ۵۳

۳- مسعود بک، احمد بن محمد، *نکات العاشقین*، صص ۴۵ و ۴۹

۴- خیامپور، عبدالرسول، *فرهنگ سخنوران*، ص ۸۳۸

۲- نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، ج۲، ص ۷۵۵ و نیز ر.ک. *فهرست مشترک پاکستان*، ج۱، ص۷۶۷ و همچنین ر.ک. *فهرستواره کتابهای فارسی* ج۷، ص ۱۰۵۳

۶- منزوی، احمد، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*، ص ۲۵۲۵

چنین می‌نماید که مسعود بک، پس از سرودن اشعار، خود به تنظیم آن همت گماشته است و شرح آن را در گزارشی کوتاه بر پیشانی دیوان نشانده است. «بدان که این کتاب *نورالیقین* است به التماس برادرم قرة العین و خدمته الکونین نصیرالدین محمد پرداخته آمده تا دیده‌ی احبّا را ضیائی بخشد و سینه‌ی اتقیاء را صفائی بخشد و به صنعت حروف تهجی مصنوع گردانیده شد. چنانکه شرح آن درین شعر مسطور است. الهی به توفیق مستان جلال لایزال، طالبان خویش را علی الخصوص مصاحبان این درویش را از اسرار این مجموع که مشرب شراب وصال است و مُمدّمستی احوال، کاسه‌ی مالامال روزی گردان. در هیأت[؟] کتاب گوید:

این سوادیست که در دیده دهد نور یقین — گر کنی درد بیابی ز بیانش تسکین
این کلام شعرا نیست کلام قدسی است — گر بخوانیش بخواهی گذر از دنیی و دین
شازده شعر در این است که هریک صحف است — گر بخوانند ملائک رسد از چرخ برین
دوصد و ده غزل عشق درین مجموع است — که دهد در دل هر غمزده‌ای فتح مبین
نود و پنج رباعی که درین ثبت افتاد — حل کند مشکل دل را به رموزات متین[۱]

در کنار اشعار «به غایت متین»[۲] در *دیوان* مسعود بک که «مملو از مضامین دلنشین»[۳] است ابیاتی دیده می‌شود که به قول صاحب *تذکره‌ی علمای هند* در آنها «طریق شاعری نامرعی مانده»[۴] و بعضاً وزن بیتها نیز سست و ناهمگون است.

شیوه‌ی شاعری

بیشتر تذکره‌ها مسعود را پیرو امیر خسرو دهلوی قلمداد کرده‌اند تا جایی که صاحب *اخبار الاخیار* گوید: «اکثر قصاید و اشعار امیر خسرو را جواب گفته» (همان: ۳۳۶)[۵]

اما مسعود بک بی آنکه در دیوانش به امیر خسرو اشاره‌ای داشته باشد بارها خود را پیرو سعدی شیرازی دانسته است. از جمله:

۱- مسعود بک، احمد بن محمد، *دیوان شعر*، ص ۱و۲

۲- سید علی حسن خان ابن امیر ملک و محمد صدیق حسن خان بهادر، *صبح گلشن*، ص ۴۰۵

۳- سید علی حسن خان بن امیر ملک و محمد صدیق حسن خان بهادر، *صبح گلشن*، ص ۴۰۵

۴- رحمان علی، *تذکره‌ی علمای هند*، ص ۲۲۶

۵- محدث دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار*، ص ۳۳۶ و نیز ر.ک. *تذکره‌ی علمای هند*، ۲۲۶

سعدی استاد من است در طرف عشق نظر   که هم اول ز کرامت به غزل این فرمود
پند سعدی که کلید در گنج سعد است   نتواند که بجا آورد الّا مسعود
(همان: ۶۴)

و یا:

کرد شاگردی سعدی در غزل مسعود بک   بر همه اهل سخن در شاعری استاد شد[1]

و نیز:

کلام او ببین شیرین از آن است   که سعدی نسبتی دارد به مسعود[2]

جدا از ادعاهای مسعود بک، هر چند وی در عرصه‌ی سخنوری یارای هماوردی با غزلسرایان نامدار را نداشته است؛ اما با این همه شعرش خالی از لطف نیست. در این جا برای نشان دادن جلوه‌ای از ذوق شعری او، دو نمونه از غزلهایش نقل می‌شود.

پیام من برسانید یار زیبا را   که از فراق تو بر لب رسید جان مارا
چرا تو از من مسکین کناره می‌جویی   که در کنار من آورد اشک دریا را
بیا که آب حیاتم ز چشمه‌ی لب تست   که بی تو تلخ شدست این حیات شیدا را
نمای روی همین دم که ما ز نومیدی   بشسته‌ایم ز خاطر امید فردا را
سمند حسن تو شاید به گشت باغ آید   بروفتیم به مژگان تمام صحرا را
کشند پیش درت گر مرا روا باشد   که کشته‌اند به کویت همه احبّا را
درخت را چه پرستند هندوان ای دوست   ندیده‌اند مگر آن بلند بالا را
سواد دیده ازین شب گرفت نور مگر   ز زلف تست سیاهی شبان یلدا را
اگر چه از سر سوز آه می‌دهد بیرون   چگونه نرم توان کرد سنگ خارا را
چو آفتاب برآئی اگر تو بر بامی   جمال روی تو گیرد فرود و بالا را
به حسن خویش بیارای دیده‌ی مسعود   برای کوری چشمان جمله اعدا را[3]

و یا

در عشق گر پیدا شوم پیدا و ناپیدا شوم   هم پرده‌ی هستی درم هم از جهان یکتا شوم
از کودکی بالغ شوم وز کفر و دین فارغ شوم   بی تن شوم بی جان شوم بی سر شوم بی پا شوم

۱- همان، ص۷۲

۲- همان، ص ۸۶

۳- مسعود بک، احمد بن محمد، *دیوان*، ص ۳۶

گر وعده‌ی فردا بود امروز نقد جان من — بیرون خرامم این زمان بی دی و بی فردا شوم
آن آفتاب لامکان خیزد اگر از شرق جان — گر ذره‌ای گشتم از آن خورشید بی همتا شوم
بحری که در جان منست گر برزند موج از درون — با آنکه جویی درگلم آیم برون دریا شوم
من انسی و جانی نیم من بحری و کانی نیم — من مرغ بستانی نیم اینجا نیم آنجا شوم
من هستی دیرینه ام از ذات من زادست جان — آن جمله ناپیدا شود گر من درین پیدا شوم
من مرغ آن آشیانه‌ام در دام بهر دانه ام — گر بشکنم منقار تن فارغ ازین غوغا شوم
خود من نه ام مسعود بک این اسم اصناف منست — چون ذات من پیدا شود بی اسم و بی اسما شوم[1]

برخی از دیدگاه‌های مسعود بک

مسعود بک، شریعت را نخستین شرط سلوک و پیش درآمد طریقت و حقیقت می‌داند: «روش شریعت به علم الیقین و یافت حقیقت به حق الیقین. رونده‌ی شریعت داننده است و رونده‌ی طریقت بیننده است و رونده‌ی حقیقت چشنده. پس شریعت آموختن است، طریقت سوختن است، حقیقت افرختن. پس اول علم شریعت آموز، پس خود را در راه طریقت سوز، پس شمع حقیقت افروز»[2]

نیز، در بیان «حقیقت محبت» گوید: «بدان که محبت صفتی است اخص مر ذات باری را بلاکیف و لامثل و لاتجاوب بین المحب و المحبوب که دیده‌ی ادراک عقل به فهم آن نرسد و قدم اوهام فکر به کنهش راه نیابد. عالم نبود و آدم نبود، ارواح نبود و اشباح نبود که بدین صفت خود به خود هم محب بود و هم محبوب. کما قال فی کلمات القدسی: ان الله جمیل و یحب الجمال، آری جمالیت محبت ر ا دو رکن است. عشق و حسن. آن را که حسن وجودی بود عشق وجودی باشد. پس وجودش هم عشق است و هم حسن، حسن اشارت به ظاهریت اوست و عشق عبارت از باطنیت او. همان ظاهر است که باطن است. همان باطن است که ظاهر است. هو الظاهر و الباطن. آری چون او را هم جمال وجودی بود هم محبت وجودی، جمال عین محبت بود و محبت عین جمال، که او خود به خود هم عاشق است و هم معشوق. عاشق اسم عشق است و معشوق علم حسن»[3]

و یا درباره‌ی قبض و بسط گویند:

۱- همان، صص ۱۲۰-۱۱۹

۲- مسعود بک، احمد بن محمد، *مرآت العارفین*، ورق ۱/ب و ۲/الف

۳- همان، ورق۲۳/ الف وب

بدان که قبض و بسط دو صفت است که این طایفه را بی صنع خود از حق پیش می آید. اول گام نفس به تجلی قبض از آنچه غیر اوست می‌بندد تا قلب به تجلی بسط بی گام بدو می‌پیوندد. پس تجلی قبض به نفوس بود و تجلی بسط به قلوب. یعنی قبض از بقاء نفس است و بسط از صفای قلب. پس بی قبضِ نفس، بسطِ دل نبود و بسطِ بی قبض از حقیقت کار جز مُخل نبود.

ازینجا توان دانست که روح انسانی مرآت جمال رحمانی است. نفس او به مثابه‌ی ظهر است و قلبْ به مثابه‌ی وجه. پس تا مرآت از طَرف ظَهر، مقبوضِ یدِ تصرفِ شاهد نیاید، و روی او را از آنچه جز اوست به خود(۶۳/ب) نگرداند، بسطش به جمال روی ننماید. اینجا قبض مر بسط را سبب است و این رمزی بوالعجب است.

ای عزیز، خداوند تعالی، به تجلی صفت قبض، عالم هویت در إنیت مقبوض کرده است. و تو را در صورت محبوس آورده است. اگر به تجلی بسط از تو بند إنیت بگشاید، جز هویت هیچ مشهود تو نیاید.[۱]

همچنین درباره‌ی مرید و مرادی بنده و حق گوید:

ای عزیز، تو را پیش از وجود تو به ارادت قدیم خواسته است. پس تو بدان ارادت، او را خواسته‌ای و از بند ارادت غیر خاسته‌ای. ارادت تو اثری است از آن ارادت. بدین نظر، هر که مرید است مراد است، و به یافت مراد، شاد است. اول ارادت او بی ما، جوینده شد. پس ما به ارادتش او را جویا آمدیم و به طریقش پویا. اگر «يُرِيدُونَ وَجْهَهُ» (انعام/۵۲) را به: «إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون» (یس/۸۲) ربط دهی، بدانی که ما هم از آن وجه که مَرادیم، مریدیم.

ای عزیز، او در اشیاء، مرید وجه خود است؛ که از اشیاء مراد همان است. او اول تو را برای نظاره‌ی وجه خود می‌جوید و با تو حدیث بدان وجه گوید. پس تو نظاره‌ی وجهش می‌جویی و به طریق ارادتش می‌پویی. پس ارادت او به تو، ارادت اوست به خود و ارادت تو بدو ارادت تست به تو.که وجهش عین اشیاء است و او خود را به خود جویا است. هر که در طریق این ارادت بشتابد، مرید را مراد یابد. اما در راه ارادت، شرط است و رکن است و حکم است. شرط ارادت، صدق است که بی صدق، ارادت عادت است. و رکنش تجرد است. که آن در راه ارادت برهان مرید است.

همچنین، نویسنده درباره‌ی معرفت استدلالی گوید:

۱- همان، ورق ۶۴/ الف

ای عزیز، اگر چه ظهور اَشکال به نور است، اما از حقیقت نور هیچکس را به هیچ وجه آگاهی نیست. اشکال از ظهور خود، وجود نور اثبات می‌کند. که بی نور هیچ چیز را ظهور نبود. اما از حقیقت وجودش غافل است و از عین معرفت بی‌حاصل. و این را معرفت استدلالی گویند از صنع به صانع که مرتبه‌ی عقل است او را بیشتر ازین روش نیست.

و اگر وراء این فضا طیرانی کند بالش سوخته گردد و چشمش دوخته. «لو دنوت انملة لاحترقت».[1] و این معرفت، معلول و مدخول است به علت وجود و شرکت شهود. و وراء این معرفت را درجات است و این روش جز به عشق ممکن نشود. تا پروانه به شعاع مصباح در حوالی نور می‌پرد اشکال را از آن حال باحسن المقال خبر تواند داد. امّا چون از خود بخیزد و به عین لمعه آویزد از خود سوخته و بدو افروخته گردد. نه درو اثر ماند نه خبر: «عند ظهور الحق ثُبورُ الخلق» تا آن ثبور از آن ظهور شاهد باشد و این را چهار مرتبه است: علم الحقیقة و حق الحقیقة و حقیقة الحق و الحق.

تفاوت مراتب انبیاء در نظر مسعود بک، یادآور نگرش‌های عین القضاه همدانی است:

«ای عزیز، آنکه محبوب ازل از عالم خود تو را خبر می‌دهد؛ از جهت کشش تست از طبیعت به حقیقت. تا نخست به خبر از طبیعت برآیی، پس به اثر در حقیقت درآیی. پس، از نظر، به حق الحقیقة قصد نمایی. پس، از جلوه‌ی منظور به حقیقة الحق گم آیی. پس معرفت حق را شایی.

اگر به خبر قانع شوی، از اثر محروم مانی، و اگر به اثر راضی گردی از نظر محجوب باشی و اگر به نظر اکتفا کنی از حقیقت منظور غافل آیی.

روش کلیم کریم از خبر به اثر بود. کما قال الله تعالی: «لَعَلّی آتِیکُمْ مِنها بِخَبَر أَوْ جَذْوَة مِنَ النّار» (قصص/۲۹) به غلبه‌ی شوق خواست از خبر به نظر روش کند: «رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْک» (اعراف/۱۴۳) در اوان طلب به خود نظر داشت، محبوب صمصام غیرت برداشت.: «قالَ لَنْ تَرانِی» (اعراف/۱۴۳) و او را از نظر به اثر افکند. «لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَل» (اعراف/۱۴۳) این معنی است. تا چون مقام او نبود از نظر توبه کرد «تُبْتُ إِلَیْک» (اعراف/۱۴۳) و به اثر قانع شد «وَ کُنْ مِنَ الشّاکِرِین». (اعراف/۱۴۴)

روش خلیل جلیل از اثر به نظر بود کما قالَ الله تعالی: «وَ کَذلِکَ نُرِی إِبْراهِیمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِیَکُونَ مِنَ الْمُوقِنِین فَلَمّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأی کَوْکَبا» (انعام/۷۵ و ۷۶) خواست به حقیقتِ منظور پی برده راه غلط کرد «هذا رَبّی هذا أَکْبَر» (انعام/۷۸) این باشد. چون مقام او نبود از آن خواست توبه کرد: «قال لا اُحب الآفلین» تا او از مقام استغفار به

۱- فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الدراری*، ص ۲۹۶ نیز ر. ک. جندی، مؤید الدین، *نفحه الروح و تحفه الفتوح*، ص ۱۲۷

استغراق منظور به توجه نظر داشت که گفت: «إِنّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ» (انعام/۷۹) درین نظر است.

اما حبیب مجیب از کل نصیب برخاست. از خبر گذشت: «لا أُحْصي ثناء عَلَيْکَ» پس از اثر گذشت. گفت: «أنتَ کما أثنيْتَ عَلی نَفْسِکَ» پس از نظر گذشت: «ما زاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغی». (نجم/۱۷) پس به حقیقت منظور رسید. «ثم دَنی فَتَدلّی» (نجم/۸) پس به لمعه‌ی نور جمالش آویخت: «فکان قابَ قَوْسَيْن أوْ أدْنی» (نجم/۹) پس نار الجلال بدو آمیخت. «فَأوْحی إلی عَبْدِهِ ما أوْحی» (نجم/۱۶) تا در خطاب «أنا و أنت» توانست گفت: «انت و لا أنا» مگر آنکه صوفیه گفته‌اند: «المعرفة هي الانفراد بالفرد للفرد» کنایت ازین حال است. اینجا لطیفه‌ای است الطف که مخصوص کشف ذوقی این درویش است.»

وفات مسعود

اخبارالاخیار و *عرفات العاشقین* درباره‌ی مرگ مسعود سخن نگفته‌اند. اما صاحب *خزینة الاصفیا* ضمن آوردن ماده تاریخی گوید: «وفات خواجه شیرخان در سال هشتصد و سی و شش است. از مؤلف:

شیرخان چون ز دارفانی دهر یافت وصلی به قرب سبحانی
دل به سال وصال ای سرور گفت شیر دلیر یزدانی

و بعد از وفات حضرت شیرخان چشتی به یک سال، یعنی به سال هشتصد و سی [و] هفت، سید معزالدین ابوالفتح مبارک شاه، پادشاه خضرخان از دست میران صدر و قاضی عبدالصمد امرای نمک حرام خود مقتول شد.»[۱]

اما نویسنده‌ی *کلمات الصادقین* از مرگ مسعود یک گزارشی متفاوت ارائه کرده است و می‌گوید: «بالجمله در مشرب عشق و محبت یگانه‌ی وقت بوده و علمای روزگار را با وی نقاری تمام. چنانکه گویند هم به فتوای ایشان مثل حسین منصور به قتل آمد و قبر شریف وی در راه خواجه [یعنی سر راه قبر] قطب الدین [بختیار کاکی] در لادوسرای است پهلوی پیر بزرگوار خود مجردانه و عاشقانه خفته است»[۲]

۱- لاهوری، غلام سرور، *خزینة الاصفیا*، ج ۱، صص ۳۸۸-۳۸۷

۲- دهلوی کشمیری همدانی، کلمات الصادقین، ص ۹۸، نیز ر.ک. *صبح گلشن*: ۴۰۵، و نیز نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، ج ۲، ص ۷۷۲ و همچنین ر.ک. *صحف ابراهیم*، برگ ۳۰۳ ب. *دانشنامه‌ی ادب فارسی*، ج ۴، ص ۲۳۴۸

نسخه‌ها

در تصحیح *مرآت العارفین* چهار نسخه به شرح زیر پیش روی بود. افزون بر این، چاپ سنگی متن یاد شده که در سال ۱۳۱۰ ق/ ۱۸۹۲ م در دکن منتشر شده نیز از نظر دور نبوده است.

شرح نسخه‌ها

۱-نسخه اساس (نسخه آستان قدس رضوی)

این نسخه در سال ۱۰۶۷ توسط ابن خاتون، وقف کتابخانه‌ی آستان قدس رضوی شده است. اما داخل جلد، این عبارت دیده می‌شود: «به تاریخ شهر ربیع الثانی سنه ۱۰۴۴ این کتاب را در برهانپور خرید نمود»

درباره‌ی مشخصات نسخه، در فهرست کتب خطی کتابخانه‌ی آستان قدس چنین آمده است: «نسخ ۲۳ سطری قرن دهم. کاتب شیخ یوسف بن شیخ عبدالله. عناوین به شنگرف. اوراق: حنایی آهار مهره. مجدول به شنگرف ولاجورد. ۹۲ برگ. جلد: پارچه‌ای زرد اخری ۱۹×۱۲ س م.»[1]

۲-نسخه بادلیان با نشانه اختصاری «با»

این نسخه در سوم ربیع الاول سال ۱۱۵۱ به قلم محمد عظیم‌الدین و به خط نستعلیق در ۱۰۵ برگ ۱۵ سطری نگاشته شده است.

اصل نسخه به شماره ۲۶۷۹ در کتابخانه بادلیان و میکرو فیلم آن به شماره ۱۱۳۴ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود.[2]

۳- نسخه موزه بریتانیا با نشانه اختصاری «ز»

این نسخه از تاریخ ۱۹۰۳ م به شماره: or ۶۵۲۵ به موزه‌ی بریتانیا راه یافته است. آغاز و پایان نسخه سالم است اما از ورق ۸۹ چند برگ افتادگی دارد. خط نسخه نستعلیق و سر عنوان‌ها شنگرفی است. تعداد برگ‌ها ۲۰۶ برگ رکابه‌دار است که در دوازده سطر نوشته شده است.

۱- اردلان جوان، سید علی، *فهرست کتب خطی کتابخانه‌ی مرکزی آستان قدس رضوی*، ج ۱، صص ۲۱۰-۲۱۱

۲- دانش پژوه، محمد تقی، *فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران*، ج ۱، ص ۱۹۲.

انجام نسخه با این عبارت پایان می‌یابد: «الحمدلله رب العالمین علی اتمام مرآت‌العارفین و الصلوه علی محمد سید المرسلین و علی آله و اصحابه و ازواجه و ذریاته اجمعین الطیبین الطاهرین. اللهم صل علی محمد و علی آل محمد بعدد کل معلوم لک و بارک و سلّم علیهم. خاتمه کتاب. این کتاب مستطاب فرخنده القاب که معروف به *مرآت العارفین* است و هر حرفش گوهر شاهوار علم و یقین به تاریخ چهاردهم شهر ذیحجه روز جمعه صورت اتمام و رونق اختتام پذیرفت. امید از جانب فیض مآب دانایان روزگار و عارفان هوشیار آن است که هرگاه به مطالعه‌ی این نسخه متبرکه پردازند کاتب را به دعای مغفرت یاد آرند و اگر احیاناً سهوی رفته باشد به ذیل کرم و عطا بپوشند.»

۴-نسخه بنیاد فارس شناسی با نشانه اختصاری «فا»

این نسخه در مجموعه‌ای که تاکنون شماره‌ای بر آن رقم نزده‌اند در کتابخانه‌ی ملی و مرکز اسناد فارس واقع در شیراز نگهداری می‌شود.

صفحات آن ۱۱۷ برگ است. آغاز و انجام آن بدون افتادگی است. انجامه‌ی نسخه چنین است: «الحمدلله رب العالمین علی اتمام مرآت العارفین و الصلوه و السلام علی سید المرسلین و خاتم النبیین حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم و علی آله و اصحابه اجمعین به دستخط فقیر الحقیر امیدوار لطف خدا غلام مرتضی ولد حافظ جلال‌الدین بن حافظ محمد جمال بن جان محمد مغفور مبرور به تاریخ بیستم رجب المرجب روز شنبه سنه ۲ عالمگیر ثانی پادشاه غازی[1] خلد الله ملکه و سلطانه باتمام رسید.

نوشته بماند سیه بر سفید   نویسنده را نیست فردا امید.[2]

۵- مرآت العارفین چاپ سنگی

چنانکه گفته شد، این اثر در سال ۱۳۱۰ ق/ ۱۸۹۲ م به صورت چاپ سنگی توسط انتشارات «مطبع مفید» در شهر دکن به سرمایه ملاعمر صاحب به سعی و اهتمام ابو رجا محمد عبدالقدیر به چاپ رسیده است.

۱- با توجه به اینکه حکومت پادشاه عالمگیر ثانی عزالدین ابن جهاندار از سال ۱۱۶۷ه.ق/ ۱۷۵۴م آغاز گشته، بنابراین کتابت این نسخه در تاریخ ۱۱۶۸ برابر با دومین سال حکومت وی انجام شده است.

ر. ک. باسورث کلیفورد، *سلسله‌های اسلامی جدید*، ص ۶۲۴

۲- برکت، محمد، *فهرست نسخه‌های خطی بنیاد فارس شناسی*، ص ۶۴.

کتاب با: «الحمدلله الذی خلق آدم علی صورته و تلا فی لوح وجوده سر سورته ... آغاز شده است اما از عبارت پایانی کتاب پیداست که نسخه اساس این چاپ در پایان، چند ورق افتادگی داشته است. بنابراین پایان کتاب با عبارتی ناتمام به انجام رسیده است.

مرآت العارفین

بسم الله الرحمن الرحیم[1]

رَبِّ یَسِّر و تَمِّم بالخیر

الحمدُ لله الذی خَلَقَ آدمَ علی صورته و تلا[2] فی لوحِ وجودهِ سر[3] سورته و کَشفَ جمالهُ بمرآت بصیرته و الصلوة علی نبیّه محمدٍ سید السَفرة[4] فی مسیرته و خلفائه الذین هم قوائم سریرتِهِ

اما بعد، بدان که لسان وقت ناطق است، و عین غیب شاهد. ما غایبان حاضریم، و حاضران غایب. از آن روی که ما مائیم پیدا نه ایم، و از آن روی که ما ما نه ایم هویدائیم. اگر کشف رموز غیب جوئی ما را ما نگویی. این حروفی است که ظروف را اَستار است و نُقطی است[5] که نکاتش[6] اسرار است. بیاضی است که در چشم دل سواد ریزد و سوادی است که در دماغ جان سودا انگیزد. نوری است دیده افروز، ناری است پرده سوز. ما شجر اخضر طوریم که نارنمای آن نوریم، که نورش بر ما تافته و ظلمت از ما تافته[7]، و ما را بی ما یافته. او بی ما از ما می‌گوید و شما را بی شما می‌جوید. حجاب اِنیّت[8] باز کن و خود را محرم راز کن فَمِن الله فاسمعوا و اِلی الله فَارْجِعُوا. اینجا صورتی است در آئینه کشف متجلّی و عروسی است به حلیه‌ی سر[9] متحلّی. این جلوه‌ی مرآة العارفین است. بشناس گرت چشم یقین است.

۱- از ز نقل شد.

۲- فا: تلألأ.

۳- با: بسر صورته، فا: سر صورة.

۴- ک: السفیره، با: البشر.

۵- با: نقاطی است، ز+: لفظی است،فا: نقابی است.

۶- فا: انوار نکاتش.

۷- فا: در ظلمت از ما بتافته.

۸- فا: بشتاب حجاب اثنینیت.

۹- حلیه نور.

المقدمة فی الاشارات علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین

روش شریعت به علم الیقین بود و کشش[1] طریقت به عین الیقین و یافت حقیقت به حق الیقین. روندهٔ شریعت داننده است و روندهٔ طریقت بیننده است و روندهٔ حقیقت چشنده است. پس شریعت (۱/ب) آموختن است، طریقت سوختن است حقیقت افروختن.

پس اول علم شریعت آموز، پس خود را در راه طریقت سوز، پس شمع حقیقت افروز و چشم از خود دوز. اهل شریعت حق دان است، اهل طریقت، حق بین، اهل حقیقت، حق باش[2].

ای عزیز، شریعت به مثال آینه است که موضوع برای دید جمال بود و طریقت به مثال صفا. چنانکه بی صفا آینه [به] کار نیاید، همچنان بی طریقت از شریعت هیچ حاصلی نبود و حقیقت عینِ جمال. پس تا صفا نبود یافتِ جمال در آینه ممکن نباشد. چنانکه یافت جمال در آینه به واسطهٔ صفا است؛ همچنان ربط شریعت به حقیقت[3] به واسطهٔ طریقت است. چون آینهٔ شریعت صفای طریقت را قابل گردد درو لقاء حقیقت حاصل گردد و کشف تمام شود و[4] *مرآة العارفین* نام یابد.

فهرست[5]:

الکشف الاول فی بیان حقیقة الوجود و النکتة السابقة فی اشارات الفناء و البقاء.
الکشف الثانی فی بیان حقیقة التوحید و النکتة الطالعة[6] فی اشارات المحو و الاثبات.
الکشف الثالث فی بیان حقیقة المعرفة و النکتة اللایحة فی اشارات الغیبة و الحضور.
الکشف الرابع فی بیان حقیقة المحبة و النکتة الرایحة فی اشارت الصحو و السکر.
الکشف الخامس فی بیان حقیقة الغیرة و النکتة الغامضة فی اشارات الستر[7] و التجلی.
الکشف السادس (۲/ الف) فی بیان حقیقة القربة و النکته الشاملة فی اشارات الجمع و التفرقة.

۱- ک و فا: کشف.

۲- فا: حق شدنست.

۳- «به حقیقت» از فا نقل شد

۴- ک: «و ترا *مرات العارفین* نام چون این رساله در حقایق و معارف محمدی است و طه بحساب جمل چهارده است است که خطاب مستطاب سرور انبیا است بنابر آن مکاشفات نیز چهارده آمده فهرست المکاشفات و النکات».

۵- فا: فهرست المکاشفات.

۶- ک: الطابقة. با: الطابقیة.

۷- با: الستر.

الکشف السابع فی بیان حقیقة الوُصْلة و النکتة الجامعة فی اشارات الشرب و الذوق.
الکشف الثامن فی بیان حقیقة الکلام و النکتة اللامعة [۱] فی اشارات الکشف [و] الخواطر.
الکشف التاسع فی بیان حقیقة الرویة و النکتة الطالعة فی اشارات النوم و الیَقظَة.
الکشف العاشر فی بیان حقیقة الصفوة و النکتة اللطیفة فی اشارات القبض و البسط.
الکشف الحادی عشر فی بیان حقیقة الارادة و النکتة الجاذبة[۲] فی اشارات السلوک و الجذبة.
الکشف الثانی عشر فی بیان حقیقة الولایة و النکتة العالیة[۳] فی اشارات الخوارق.
الکشف الثالث عشر فی بیان حقیقة السماع و النکتة الواجدة[۴] فی اشارات التواجد و الوجد و الوجود.
الکشف الرابع عشر فی بیان حقیقة الروح و النکتة اللاحقة فی اشارات المبدأ و المعاد[۵].

۱- ک و با: الذایقة.
۲- با: الجامعة.
۳- با: الوالیقة.
۴- ک: الوَجدة.
۵- ک و با: المبداء و المعاش و المعاد. ضمناً فهرست کشفهای چهارده گانه در نسخه ز نیامده است.

الکشف الاول فی بیان حقیقة الوجود[1]

قال الله تعالی: «أ فِی اللَّهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْض» (ابراهیم/۱۰)

و قال رسول الله صلی الله علیه و سلّم: «انا من الله و المؤمنون منّی»[2].

بدان که وجود را متکلمان بر سه وجه بیان کرده‌اند: واجب و ممکن و ممتنع. واجب الوجود حق است و او را وجود، مطلق است و ممکن الوجود عالم است و وجودش مقید به عدم. و ممتنع (۲/ ب) الوجود، شریک باری است و وجودش به عدم صرف متواری.

و اینجا نکته‌ای است که ممکن الوجود، ذوالوجهین است. از آن روی که وجودش تعلق به ارادت موجبة[3] دارد واجب است و از روی خود[4] ممتنع، که وجودش بی ارادت واجب لایمکن بود.

پس، در نظر تحقیق، موجود نیست مگر واجب الوجود. دیگر ممتنع است. «فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه» (البقره/۱۱۵) اینجا روی نماید. «ما فی الوجود الاّ الله» پرده از روی کار بگشاید. آری، وجودی که قایم به وجودی بود او را در حقیقت وجود نبود و محققان را بدو[5] شهود نه.

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُو» (آل عمران/۱۸) چون إلّا[6] بر هو آید، آنچه جز اوست لاهو نماید. «لاهو إلّا هو» این باشد.

ای عزیز، آنچه در نظر عقل ممتنع است، در نظر عشق ممکن است. و محقق[7] را ایمان ایمان بدو واجب. و این به مثالی فهم شود. این کلمات را گوش دار «کنتُ کنزاً مخفیاً فاحببتُ أنْ أُعرف فخلقت الخلق لِأُعرف»[8].

واجب را شخص دان و ممکن را صورت عکس تصور کن و ممتنع را آینه شمار. واجب که حسنش وصف «لَیْسَ کَمِثْلِه» (شوری /۱۱) دارد؛ خواست که جمال بی مثال

۱- ز: الموجود.

۲- رازی، نجم الدین، *مرصاد العباد*، ص ۱۳۳.

۳- ز: وجه.

۴- ز: وجود.

۵- ز: جز بدو.

۶- ز: لا.

۷- ک و یا: محققان.

۸- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص۲۷۵ و نیز ر.ک رازی، نجم الدین، *مرموزات*، ص۱۲.

خود معاینه[۱] کند؛ نظر در آینه ی علم بی مثلیت خود که مثلش ممتنع است کرد. ظهور حسنِ بی مثلیتِ واجب که درنظر عقل ممتنع بود، ممکن نمود.

اگر کنز مخفی را به صورت خلق ظهور نبود؛ قاعده «فَأحببتُ أنْ اُعرف» چون درست افتد؟ پس ثابت شد (۳/الف) که در نظر عشق، ظهور واجب ممکن است که حجاب ممتنع آنجا مرتفع است. و حسن آن نکته‌ی بی مثل جز به عشق فهم نشود. این درویش گوید:

آنچه‌اندر تتق غیب نهان می‌گویند   در تو پیداست همه لیک عَرَف من عَرَف است

مگر: «المؤمن مرآة المؤمن»[۲] این حدیث می‌کند. امّا اینجا لطیفه‌ای است که «مؤمن» گفت، انسان نگفت. یعنی آینه، وصف ایمان است نه ذات انسان، که او[۳] عین عکس آن جمال ممتنع المثال است. که این نه من می‌گویم. از نبی صادق بشنو که گفت: «إنّ الله خلق آدم علی صورت الرحمن»[۴]. این حدیث، جمالیت انسان ثابت کرده است و اثنینیتش را تحت نفی آورده تا «من رآنی فقد رای الحق»[۵] گوید؛ و از پوست بشریت مغز حقیقت جوید. این درویش درین معنی گوید:

سری است درین عبد خفی گر شود آن کشف   بی شبه و نمون صورت معبود[۶] برآید

ای عزیز، تاج عزت «أنا الحق»[۷] منصور و دواج کبریای «لیس فی جبتی سوی الله»[۸] و سریر سر[۹] «سبحانی ما أعظم شأنی»[۱۰] بایزید و بار[۱۱] قدس «هل فی الدارین

۱- ک: مطالعه.

۲- قاضی قضاعی، *شرح فارسی شهاب الاخبار*، ص ۴۵.

۳- با: عهد.

۴- مازندرانی، ملا صالح، *شرح اصول الکافی*، ج۳، ص۱۹۸

۵- احمد بن حنبل، *مسند*، ج۳، ص۵۵

۶- با: «مسعود» در بالای لفظ «معبود» نوشته شده است.

۷- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۶۲، ۱۱۹.

۸- روزبهان بقلی، *عبهرالعاشقین*، ص ۱۲۵.

۹- «سرّ» از ک. با و فا نقل شد

۱۰- هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، ص۳۷۵

۱۱- ک و با: باز

غیری»[1] این همه خُلع و تجلّیات آن جمال است که در نظر عقل، وجود ابن ممتنع و محال است. اما در نظر عشق، به ربط «فأحببت أن اعرف» کشف آن ممکن است[2]. آری چون ظهور واجب ممکن بود اظهار این معانی به صورتش ممتنع نتوان گفت.

ای عزیز (۳/ب) خطاب «فَانْظُرْ إلی آثارِ رَحْمَةِ اللّه» (روم/۵۰) به گوش کن و نظر به «فَأیْنَمَا[3] تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه» (البقره/۱۱۵) به هوش نِه، تا بدانی که:

بر نقش خود است فتنه نقاش کس نیست درین میان، تو خوش باش

و اینجا نکته‌ای است که چون ظهور واجب نه واجب است نه ممتنع؛ پس ممکن بود. «و هذا سرّ لایمکن کشفه». آری چون ظهور حسن واجب ممکن آمد؛ عشق بدو واجب باشد. «أَ لَمْ یَعْلَمْ بِأَنَّ اللّهَ یَری» (العلق/۱۴) این اشتیاق پیدا می‌کند «إنّ الله جمیل و یحب الجمال»[4] عشق واجب به ممکن هویدا می‌کند[5].

ای عزیز، صاحب حسنی را که در جمال مثال نبود او را دیدن خود به هیچ وجه میسر نباشد الّا در آینه. پس به واسطه‌ی آینه، آنچه ممتنع بود ممکن نمود «فَهِمَ من فَهِمَ»[6]. آنکه عقل محال طلب سوال کند، ممکن است که واجب همچو خودی در وجود آرد؟ عشق فتنه انگیز گوید ممکن بود نه واجب. پس هم مثلش در وجوب ممتنع بود و این دقیقه[ای] ادقّ است که فهم نشود[7] الّا به کشف[8] تام و فکر صاف[9]

مگر حلاج، جنید را گفت[10]: «لافَرْقَ بَیْنی وَ بَیْنَ رَبّی الا بصِفَتَیْن، وجودُنا مِنْه و قِیَامُنَابه»[1] یعنی از نظر شاهد، صورتی که در آینه مشهود است او را با او در جمال هیچ

۱- با: غیر الله

۲- با: گردد

۳- اساس: اینما

۴- سمعانی، شهاب الدین احمد، *روح الارواح*، ص ۴۲۳.

۵- «می کند» از با نقل شد.

۶- ک: فهم من فهم، آدمی آینه مولا بود کنت کنزاً رمز این معنی بود، آن که عقل محال

۷- ک، با و ز: کم فهم شود

۸- با: بکشفی تمام

۹- با: ثاقب

۱۰- با: اینجا جنید را گوید

فرقی نیست؛ الّا آنکه وجودش ازوست و قیامش بدو «انَا مِنَ اللهِ و الخلقُ منّی»[2] آیینه در آیینه است و روی در روی و نظر در نظر است.

خانه‌ی ما مصقله‌ی روی تست[3] (۴/الف) دان به یقین دیده‌ی تو سوی تست

ای عزیز، شهود او را «شَهِد الله انّه» (آل عمران/۱۸)وجود او را «لا اله إلّا هو» وجه او را «فأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه» (البقره/۱۱۵) نظر او را «أَ لَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ الله» (علق/۱۴) تو را جز پنداری و نموداری بیش نیست. درویشی درین معنی خوش گفت:

گفتم که کرائی[4] تو بدین زیبائی گفتا خود را که خود منم یکتائی
هم عشق، هم عاشق و همم معشوقه[5] هم آینه هم جمال و هم بینائی

اگر در حقیقتِ جوهرِ مفقودِ[6] خود نظاره کنی جز وجهش موجود نیابی. پس خود را مفقود دان. «کان اللّه و لم یکن معه شیء»[7] و او را موجود دان. «وَ الله الآن کمَا کَان»[8] تا بدانی که «كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه» (قصص/۸۸) چه وجه دارد؟

ای عزیز، هر ذره را که در نهایت قلّت، جُزء لا یتجزی تصور کنی که آن را متکلمان جوهر[9] خوانند، و اصل مرکبات گویند، روی بدو دارد. بل صفت ثبوت، همان روی راست. دگر خود روی نیست[10] که لابقا است. از آن روی که بدو دارد «یقوم بنفسه» آمد و آن روی که به خود است جزء لایتجزی است و آن جز به عدم صرف نایستد. چه، هر چیز را

۱- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۱۲۹: «لا فرق بینی و بین ربی إلّا بصفتان، صفت الذاتیه و صفت القائمیه. قیامنا به و ذواتنا منه»

۲-قیصری رومی، محمد داود، *شرح فصوص الحکم*، ص ۳۲۴

۳- در حاشیه اساس و نسخه‌های با و ک چنین است «خانه‌ی مصقل همه جا روی تست»

۴- ک: گراها

۵- با، ک: هم عشقم و هم عاشقم و هم معشوق

۶- ک: مقصود

۷-- سمعانی، شهاب الدین احمد، *روح الارواح*، ص ۲۴۶

۸- سبزواری، ملا هادی، *شرح الاسماء الحسنی*، ج ۱، ص ۶۶

۹- ک: جوهر فرد.

۱۰- فا: روئیست.

که متمکن گویی، طرفین اعتباری دارد. پس قابل تجزیه[۱] باشد. شمالش غیر جنوب است و و جنوبش غیر شمال و الّا متمکن[۲] نتواند بود. پس قابل تجزیه[۳] باشد.

و چون طرفین اعتباری بخیزد[۴] اسم وجود بدو معتبر نباشد. پس جوهر ممکن[۵]، از آن آن روی ثبوت که به واجب است، واجب آمد و دگر روی ممتنع. از اینجا ثابت شود که در روی ممتنع، ظهور واجب ممکن است.

ای عزیز، اصل مرکبات آن جوهر است. جسم و عرض[۶] مبنی بر آن اصل است. هر حکمی که اصل را بود، در فرع همان باشد. اینجا معلوم (۴/ ب) شود که اعیان و اعراض عالم را همه روی وجود بدوست و الّا حق ایشان به خود عدم است. آنکه محققان گفته‌اند: «مَا فِي[۷] الْوجُود اِلّا الله» بدین نظر است. «اللهُ نورُ السموات والارض مَثل نوره» (نور/۳۵) این وجه روشن می‌کند که نور را دو صفت است: ظهور و اظهار. «ظاهر بنفسه و مُظهِر لغیره»[۸] و اَشکال سماوی و ارضی را نیز[۹] دو روی است ستر و کشف. آن روی که تعلق[۱۰] به خود دارد حقش[۱۱] سترست و آن روی که متعلق به نور است صفتش کشف. پس چنانکه روی ظهور اشکال متعلق به نور مجازی است که حقش به خود ستر است و بدو شهود؛ همچنان روی وجود ممکنات از اعیان و اعراض متعلق به نور حقیقی است که حقش به خود عدم است و بدو وجود. پس درین نظر، در وجود نیست مگر واجب الوجود که شریکش در وجود ممتنع است. «لا شریک له». (انعام/۱۶۳)

از اینجا روشن شود که الله را به رابطه‌ی نور با سماوات و ارض معیت وجودی است که وجه بقاءشان همان است. «وَ اَمّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّة خالِدِينَ فِيها ما دامَتِ السَّماواتُ

۱- ک: تجزای.

۲- ک: ممکن.

۳- ک: «تجزای».

۴- ک: «چون اعتبار طرفین بخیزد».

۵- اساس: «متمکن».

۶- اساس: جسم و عرض.

۷- ز: ما فاعل فی الوجود.

۸- ز: بغیره؛ و فا: ظاهر بنفسه ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم النور و مظهر لغیره.

۹- «نیز» از ک نقل شد.

۱۰- اساس: «متعلق».

۱۱- ک: وصفش.

وَ الْأَرْض» (هود/۱۰۸) اشارت بدین وجه بقاست که متعلق به دیمومیت ذات است «فَهَم مَن فَهَم[1]» پس جسم «السموات و الارض» (هود/۱۰۸) بدان وجه آئینه آیات بود و عین عرضش که «یقوم بغیره»[2] صفت اوست. بیان نور صفات و حقیقت جوهرش که «یقوم بنفسه» ثنای اوست، نشان ذات. که الله عبارت از آن است. مگر عالم را هم برآن وجه عالم گویند که اصلش علم است الف اشباع درآوردند عالم کردند[3] تا نشانش از چشم نامحرم گم گم بود. اینجا ترا به این حدیث گوش باید داشت «لا تَسُبُّوا الدَّهر فانَ الدَّهْر هو الله[4]». چه می‌گویم و مرا سخن کجا می‌کشد؟ که مرغ اوهام را آنجا پر شکسته‌اند. (۵/ الف) و رخش افهام را پی بریده.

ای عزیز، اینجا دقیقه‌ای است ادقّ که شهود ذات به صفات و وجود صفات به ذات از آن روشن گردد. که آن جوهر متمکن که به ذاتش عَلَم خوانی او را هیأت است و ماده است و لون است. که ثبوت هیأت بی ماده ممکن نبود و ظهور ماده بی لون متصور نه. و آن ماده یا ثقل دارد یا خفّت و إلّا متمکن نتواند بود. چون لون و ثقل و خفت را اعراض گوئی هیأت و[5] ماده جز وهمی و تصوری نباشد. از این معنی قدم صورت نقش بندد که از استار عالم[6] قدیم در عین اعیان حادث جلوه می‌کند.

پس، هرچند جوهر متمکن[7] به اعراض مشهود است؛ مفقود هست که ظهورش عین بطون است[8] و بطونش عین ظهور. ذات را با صفات همین حکم دان که نه عین است نه غیر، عجب از آن روی که نه عین است غیر بود.

پس صفات، قایمات به ذات[1] آمد. ذات را مباین کرد از صفات. و از آن روی که نه غیر است، عین بود. چه، اگر به تصور، صفات را از ذات جدا کنی؛ جز نقطه‌ی موهوم هیچ در ذهن نباشد.

۱- ز: فَهِم الله من فَهِم الله. خوارزمی، حسین بن حسن، *شرح فصوص الحکم*، ج۱، ص۲۱.

۲- ک: لغریه.

۳- ک و فا: کردند که «العالم علم الحق بالحق للحق»: که در نسخه ی اساس در حاشیه آمده است.

۴- اساس: «لا تسبوا الدهر فانا الدهر» ضمناً در فا: «لا تسبّو الدهر فانّ الدهر من نفس الرحمان». ر. ک. غزالی، ابوحامد محمد، *کیمیای سعادت*، ج ۲، ص ۱۵۳

۵- «واو» از که و با نقل شد.

۶- ک و با: علم.

۷- با: ممکن.

۸- ک: ظهورش غیر بطون است.

اینجا بتوان دانست هر چند ذات به صفات مشهود است، اما بر عقل راه ادراکش مسدود است. اگر نظر بر تعزز آن کنند به صد هزار دقیقه از جزء لایتجزی که نقطه‌ی موهوم است دقیق‌تر آید. «وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». (انعام/۱۰۳) و اگر در[2] توسع او به صفات نگرند. ازل و ابد و ما فیهما در آن دایره جز نقطه‌ی موهوم ننماید. بدین نظر هیچ جزء لایتجزی از اعیان ممکنات نیست که واجب الوجود با آن به ذات نیست. «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُم» (حدید/۴) همین سر است که «العالم علم الحق بالحق للحق».

ای عزیز، سر خلقت شناختن نه‌اندک کاری است. از ابن عباس بشنو، رضی الله عنه چه می‌گوید[3] در قدس (۵/ ب) این آیت که در بیان خلقت است: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ» (اعراف/۵۴) هر آینه مرا سنگسار کنید.

ابوهریره رضی الله عنه در بیان این آیت گفت: «لَكفرتمونی» یعنی هر آینه مرا کافر خوانید[4]: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ» (طلاق/۱۲)

ای عزیز، اگر چه وجه سُمو[5] سموات بی سموات و وجه ثبوت ارض بی ارض که وجه آن به خلود ذات متعلق است چنانکه بالا ذکر رفت بر تو جلوه کند؛ بدانی که تصرف صفات سبع[6] از تعزز ذات فی سموات السبع به چه صفت است؟ و آئینه آن تجلی هفت کواکب به چه وجه است؟

پس فی ستة ایّام با تو گوید که اطوار ظهور واجب به ممکن چند وجه است. پس به وجه ملکوتی کوکب و شمس و قمر، و به وجه ملکی معدن و نبات و حیوان، بر تو آن اطوار ستة بیان کنند که روی در روی و آئینه در آئینه و نظر در نظر است. و اگر وجه عظمت عرش بی عرش بر تو تجلی کند، بشناسی که استواءِ ذات بی کیف بلا جهت و لامکان برو به چه وجه است که «وجهُ الاستواء موجود و العرشُ مفقود.» پس «وَ كانَ

۱- با: «بآن ذات».

۲- «در» از ک و با نقل شد.

۳- اساس: «می‌گویند».

۴- ک، ب: «یعنی خلق مرا کافر خوانند». ز: هر آینه مرا کافر خوانند.

۵- «سمو» از نسخه‌های دیگر نقل شد.

۶- ک و ز: سبعة.

عَرْشُهُ عَلَی الْماء» (هود/۷) ترا عین بالعکس نماید که عرش جز وجه عظمت ذات نیست که بر ذرّات[1] اکوان به سویّت می‌تابد. (۶/الف)

بدان وجه این ذرات ظهور می‌یابد. پس روشن شود که «و من آیاته الشمس» چه باشد؟ یعنی «یُغْشِی اللَّیْلَ النَّهار» (اعراف/۵۴) وجه کشف و ستر به تو نماید که حق اشیا به خود ستر است و بدو ظهور، تا بدان ظهور، ستر[2] خود را طالب آئی و ستر را به ظهور طلب نمائی. و اگر بدان وجه، کوکب بی کوکب و قمر بی قمر و شمس بی شمس بر تو متجلی شود، به هر شهود «هذا ربی هذا اکبر» (انعام/۷۸) گوئی. و از صورت به حقیقت پوئی. تا بدانی که تو بی تو اوئی. و از این رمز توانی شناختن که خلق، صورت امر است و امر، حقیقتِ خلق. «اَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْر» (اعراف/۵۴) که پیوند علو با سفل بدان رابطه است. «یَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَیْنَهُن» (طلاق/۱۲) اینجا کشف تو تمام شود و تو را بی تو بدو قیام. اگر بدین وجه محققی گوید منکر نتوانی شد بیت:

ای صورت عالم تو بدین زیبایی　　دانم که ز استار قِدَم می‌آیی
در کسوت خلقت که توئی صورت حق　　گر عشق ببازند[3] به تو می‌شائی

اینجا خطاب «وَ صَوَّرَکُمْ فَاَحْسَنَ صُوَرَکُم» (غافر/۱۴)تو را گوش باید داشت، تا سرّ «رایتُ ربی فی أحسنِ صورة» مکشوفِ وقت تو شود.

ای عزیز، محبوبِ ازل چون در آینه عینِ عالم که علم به ذات است حسن بی مثلیت خویش را صورت بست، آدم آمد.

«اِنَّ الله خَلَقَ آدمَ علی صُورَتِهِ»[4] امتزاج عناصر و تسویه طبایع برای ثبوت آن صورت صورت حسن است «فَاِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی» (حجر/۲۹)اضافت به خود می کند.او تعالی، صفات (۶/ب) داشت قایم به ذات که ذاتش محتجب بدان است. حیات و قدرت و ارادت و علم و سمع و بصر و کلام که آن را امهات صفات گویند؛ خواست این معانی را به صورت نماید. و حجاب عزّت از وجه ذات بگشاید؛ خاک را آفرید. وَجْه ثبوتش متعلق به قدرت کرد؛ آب را آفرید. وجه نمایش متعلق به حیات کرد؛ باد را آفرید. وجه هوایش متعلق به ارادت کرد؛ آتش را بیافرید؛ وجه ضیائش متعلق به علم کرد. تا

۱- با و ز: ذرات.

۲- «ستر» از نسخه‌های دیگر نقل شد.

۳- ز: ببارند.

۴- ابرقوهی، شمس الدین ابراهیم، مجمع البحرین، ص ۱۱ و ۳۴.

خاک از وجه ثبوتش سرد و خشک آمد و آب از وجه نمایش سرد و تر، و باد از وجه هوا گرم و تر، و آتش از وجه ضیاء گرم و خشک. بدین امتزاج نسبتشان را به یکدیگر آمیخت و آن صورت حسن را از این ماده برانگیخت. «خَمَّرتُ طینَةَ آدم بیدَی اربعین صباحاً»[۱] اشارت به چنین خبر است[۲].

پس آن ماده‌ی مُشَکَّل را ملوّن کرد که ظهور شکل بی لون نباشد. هر عضوی را به شکلی بنا نهاده و هر شکلی را به لونی ظهور داده، تا صورت حسنش به چندین الوان و اشکال بر عین عشقش عیان شد و رمز حقیقت بدین وجه بی مثل بیان شد.

شش روز که نسبت به خلقت عالم است، نشان قلت ظهور است؛ چنانکه ظهور صورت انسانی در ایام طفولیت. وچهل صبح[۳] که نسبت به خلقت آدم کرد، بیان کمال ظهور است؛ چنانکه ظهور صورت انسانی در حد بلاغت که نهایت کمال صورت هم بدان حد است. این درویش گوید (۷/الف):

کودک شش روزه که او عالم است　　مرد چهل ساله که آن آدم است

پس جواهر صفات از کنه[۴] ذات بدو مقدر کرد؛ چون خاک را وجه ثبوت به قدرت بود هم بدان وجه در آن صورت رو نمود. کذلک ارادت و علم و حیات، هر یکی به وجهی که بدو تعلق داشت؛ در آن[۵] ظهور یافت. تا صورت به معنی تافت. نفخ روح، اشارت به چنین خبر است. چون صورت به ظهور علم حسن خود را بشناخت؛ خواست که خود را بیند، عشق بر مرکب علم سوار شد. و از پنج در حواس، به طلب حسن بیرون آمد. بدان ربط، حواس خمس که در عین علم بود به هر محلی رو نمود. بصر به حسن الوان و اشکال متعلق شد. سمع به حسن نغمات و اصوات. و شمّ به حسن نفحات ریاح. و ذوق به حسن

۱- احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللئالی*، ج ۴، ص۹۸ و نیز ر.ک ر رازی، نجم الدین، *مرصاد العباد*، ص۶۵

۲- نسخه‌های ک، با و ز: «چیز است»

۳- فا: صباح.

۴- ز و فا: کنز ذات.

۵- فا: آن صورت. +: «ظهور یافت یعنی اراده به دل و علم به جان و حیات به روح و قدرت به تن تا از صورت به معنی تافت»

ک: «همچنان در آن صورت ظهور یافت یعنی ارادت به دل و علم به جان و حیات به روح و قدرت به تن تا صورت به معنی شناخت».

ز: کذلک ارادت و علم و حیوة و قدرت یعنی ارادت به دل و علم به جان و حیات به روح و قدرت به تن هر یکی به وجهی که بدو تعلق داشت در آن صورت ظهور یافت تا صورت به معنی تافت

لذت فواکه. و لمس به ملموسات، از گرمی و خشکی و سردی و تری . ماده‌ی آن صورت که جسم لطیف است ملوَّن و مُشکَّل است. پس مرئی باشد. و از روی حاسه‌ی بصر، رائی و از روی نطق، ناطق[۱] است که مخارج حروف و حسن صوت دارد، پس نطقش مسموع باشد. و از روی حاسه سمع، سامع. کذلک هم ذائق است هم مذوق است. هم مشمّم است، هم مشموم. هم ملمس است هم ملموس. یعنی به کلیّت، جوهر[۲] انسان هم حساس است هم محسوس. پس خود [هم][۳] عاشق است هم معشوق و چون به حقیقت نگری در حواس، (۷/ب) جز عشق[۴] نیست که بر مرکب علم برون تاخته است و در محسوسات، جز حسن بیش نیست که پرده عزّت[۵] از وجه بی مثلیت خود برانداخته است تا بدانی:

بر نقش خود است فتنه نقاش   کس نیست درین میان تو خوش باش[۶]

پس بدین صورت، حسن به عرضیت ملون است و عشق به جوهریت متمکن. هر چند تلوین حسن بیش، تمکین عشق بیش، که تمکین عشق از تلوین حسن است؛ و تلوین حسن از تمکین عشق.

«کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْن» (رحمن/۲۹)تلوین حسن راست بیان. «لا یَشْغَلُهُ شَأنٌ عن شَأنٍ» تمکین عشق راست نشان.

ای عزیز، هر چیزی را که مدام یک شکل و یک هیأت بینی[۷] طبع آن را قبول نکند ازو ملول شود. پس رنگ آمیزی حسن برای فتنه انگیزی عشق است. «إِنْ هِیَ إِلَّا فِتْنَتُک» (اعراف/۱۵۵)این رمز است.

عشق مشاطه‌ای است رنگ آمیز   که حقیقت کند به رنگ مجاز
تا به چنگ آورد[۸] دل محمود   بطرازد به شانه زلف ایاز

۱- با: «بصر رائی و ناطق است».

۲- ک: جواهر.

۳- فا: پس خود به خود هم.

۴- فا: جز عزت عشق.

۵- با: غیرت وجه.

۶- ک: کس نیست که درین میان تو خوش باش.

۷- با و فا: بیند.

۸- ز: به دام آورد.

این تجلیات حسن را متکلمان، تجدد اَمثال گویند، اما بر وجهی که ایشان می‌گویند اگر درست بودی بایستی که در براقت الوان، نقصان روی ننمودی که نقصان براقت[۱] به مرور زمان نسبت دارد. پس تجدد امثال جز به تمثل حسن فهم نشود «فهم مَن فهم»[۲]. اگر این معنی خواهی به مثالی فهم کنی، در آخر آیت[۳] «اَللّٰهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْاَرْض» (نور/۳۵) ببین که گفت «مثل نوره (۸/الف) کَمِشْکاة فِیها مِصْباحٌ اَلْمِصْباحُ فِی زُجاجَة اَلزُّجاجَةُ کَاَنَّها کَوکَبٌ دُرّیٌّ یُوقَدُ مِنْ شَجَرَة مُبارکَة زَیْتُونَة لا شَرْقِیَّة وَ لا غَرْبِیَّة یَکادُ زَیْتُها یُضِیءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلی نور یَهْدِی اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ یَشاءُ وَ یَضْرِبُ اَللّٰهُ الْاَمْثالَ لِلنَّاسِ وَ اللّٰهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ.» (نور/۳۵). اَلمشکاة هو[۴] الصَدر[۵] و الزجاجة هی القلب و المصباح روح.

ای عزیز، روح را حیات شخص، تنش را قدرت و دلش را ارادت، و جانش را علم[۶]. بینائیش متعلق به چشم نه و شنوائیش متعلق به گوش نه و نطقش منعلق به زبان نه[۷]. او صورت آن حسنی است که بی مثلیت صفت اوست. «مثل نوره» (نور/۳۵) آن حسن بی مثل را به مصباح روح مثال می‌نماید تا به واسطه‌ی آینه‌ی زجاجیه ظهور حسن بی مثلیتِ واجب که ممتنع است ممکن می‌آید. آری حسن[۸] را صورتی است که جز ماده حیات آن را را قبول نکند: «وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِن رُوحِی» (حجر/۲۹) سر این سخن است. و ماده‌ی حیات را بی جوهر عشق قابلیتِ قبولِ آن صورت نباشد. چون ماده‌ی حیات آن صورت حسن[۹] را قبول کرد روح خواندند. پس روح آن صورت را جسم[۱۰] حیات شد و عشقْ جوهرِ متمکن و حسنْ عرضِ ملوَن[۱۱]؛ بدین رابطه، روح و حسن و عشق را اتحاد و معیّت وجودی پیدا آمد

۱- «براقت» از نسخه‌های دیگر نقل شد.

۲- ز: فَهِمَ الله من فَهِمَ الله.

۳- ک: آیات.

۴- ک: هی.

۵- ز: الصدور.

۶- با: علم نه.

۷- قا: نه بینائیش متعلق به چشم نه شنوائیش متعلق به گوش و نه لفظش متعلق به جان.

۸- اساس: «حسنی».

۹- حسن از نسخه‌های دیگر نقل شد.

۱۰- اساس: «جسیم»، ز: جسم.

۱۱- ک: متلون و ز: تلون.

و عین معنی این از کشف جمال این صورت شد[۱] «إِنَّ اللهَ جَمیلٌ یُحِبُّ الْجَمالَ»[۲] بدین (۸/ب) صورت است. اما فهم هرکس اینجا نرسد. آری اگر در صورت انسانیت این حسن نبودی، امر به سجود آدم ملایکه را به چه وجه روی نمودی. آدم هم از آن وجه مسجود است که متعلق به حسن معبود است. به خود نیست بل که او خود نیست که به خود مفقود است و بدو موجود. اگر بدان وجه نگری همه حسن و بقا است و اگر نظر درین وجه کنی همه قبح[۳] و فناست «ماأصابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَ ما أصابَکَ مِنْ سَیِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ» (نساء/۸۱) این رمز است. این درویش از لسان حال صورت غزلی[۴] گوید:

عشق تو بود بودم آن دم که من نبودم[۵] چون عشق تو سبب شد آورد در وجودم
معدوم را حقیقت هستی به خود نباشد خود به من نمودی من در جهان نمودم[۶]
هر ساز کان نمودم در حسن تو بدیدم هر راز کان بگفتم از عشق تو شنودم
عشقت مراست مرکب زان بر هوا نهم پا کوهمچو آتش آمد من بر سرش چو دودم
بوئی ز نفخ رحمان شد تعبیه در انسان[۷] آتش ز عشق در زن تا بو زند ز عودم
دیده مَلَک چو در ما، حسن[۸] تو در تلألؤ تلألؤ کرده به طوع جمله از جان و دل سجودم
گفتی بیا بر من تا بر تو راز گویم چون در برت[۹] رسیدم دیدم که من نبودم نبودم
مسعود خود که باشد تا دم زند ز عشقت این دم تو در دمیدی آنگاه پر[۱۰] گشودم

اکنون نکته در فنا و بقا گویم[۱۱] که صوفیه را در آن اشارات[۱] لطیفه است «فَهِمَ مَن فَهِمَ»

۱- اساس و ز: شبدا

۲-سمعانی. شهاب الدین احمد. *روح الارواح*، ص ۴۲۳

۳- ز: قبیح.

۴- اساس: «غزل».

۵- ز: عشق تو بود بامن بودم که من نبودم.

۶- ک: جای بیت دو و سه عوض شده است.

۷- با: «چو در جان» در حاشیه‌ی همان نسخه «در انسان».

۸- با: عشق.

۹- با: بر درت.

۱۰- ک: لب، ز: من گشودم.

۱۱- ب: بگو.

النکتة السابقة[۲] فی اشارت الفناء و البقاء
قال الله تعالی «کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإکْرام» (رحمن/۲۶)

بدان که وجودی است که او را دو طرف بقا است. و آن واجب الوجود است که همیشه بود و همیشه باشد و وجودی است که او را دو طرف فنا است، و آن دنیا است که وجودش صورت عدم است. نبود[۳]، پدید آمد، باز نابود گردد. و وجودی است که یک طرف او فنا است و طرف دیگر بقا؛ و آن آخرت است که از عدم موجود شد اما باز مفقود نگردد. از اینجا معلوم شود که ممکن ذو الوجهین است از آن روی که وجودش به خود است محض فناست (۹/ الف) و آن وجه را دنیا گویند «وَ مَا الْحَیاةُ الدُّنْیا إلَّا لَعِبٌ وَ لَهْو» (انعام/۳۲) و آن روی که وجودش تعلق به ارادت موجبه دارد، عین بقاست؛ و آن وجه را آخرت خوانند[۴]. پس آن رویی که به خود دارد هالک است[۵]؛ و آن رویی که به حق دارد ملک بقا را[۶] مالکْ صفات ذمیمه و افعال نامرضیه نسبت بدان رویی دارد که به خود است و اوصاف[۷] حمیده و اعمال پسندیده هم متعلق بدان روی است که بدوست. آن روی حسن در حسن است؛ و این روی قبح در قبح است. اگر سعادت وقت مساعدت کند به ترک التفات ازین روی نظر بدان روی افتد؛ جمال بقا در آینه‌ی فنا معاینه شود[۸]. «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إلی رَبِّها ناظِرَة» (قیامت/۲۲و۲۳) پیوند وجه فناست به بقا «و یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ» (رحمن/۲۷) بدین وجه است. مراد از فنا که صوفیه بدان اشارت کند سقوط[۹] نظر است از آن رویی که به خود است. و از بقا، کشف آن رویی که متعلق بدوست. و بی اسقاط نظر[۱۰]

۱- ب: اشارت. ز: اشارت است لطیف.

۲- فا: «النکتة السابقه» از فا نقل شد.

۳- ک: هنوز.

۴- ک: «آخرت گویند و لاخرة خیر و ابق».

۵- «است» از ک و با نقل شد.

۶- «ملک بقا را» از ک و با و ز نقل شد.

۷- با: صفات.

۸- با: معلوم شود.

۹- ک: منقوط.

۱۰- «نظر» از با و ز نقل شد.

ازین روی که به خود است کشف[1] آن روی ممکن نبود. پس فنا آینه‌ی بقا است. تا فنا از خود روی ننماید بقا به حق پدید نیاید «مَن فَنَی عن مراد النفس بَقَی بمراد الحق»[2]. مرادات مرادات نفس متنوع است. اول لذات و شهوات دنیا، چون نظر به فنای آن حظش بدو نماید[3]، رَخش همت به مرادات آخرت راند، که نعیمش باقی است تا دماغ حقیقتش بگشاید بگشاید و ازو بوی حدث آید. نظر به حدوث آن حظش ازو نیز برود تا از نظاره‌ی آخرت چشم بندد، به مشاهده‌ی حق پیوندد. و حظ چون صفت نفس است و نفس رنگ حدث دارد، بدین نظر، حظ از مولی نیز به خود نماند[4] و به ترک احتظاظِ نفسِ خود، خود را به ذروه‌ی بی کیفی رساند. پس نظر از ترک احتظاظ نیز برگیرد[5] و مرادشَ بکلیت فنا پذیرد که نظر به ترک احتظاظ نیز صفت اوست. پس به فنای مراد نفس، باقی شود به مراد حق؛ چنانکه بود پیش از وجود «الآن کما کان» پس، ازو بدو روش[6] بی کیف پیدا آید و فنائی و و بقائی بلا وصف[7] روی نماید. در درجه‌ی[8] اول از فناء نفس و صفات او بقا یابد به صفات صفات حق بی کیف. پس فنای او بود از صفات حق به بقای شهود ذات (۹/ب) بلا وصف، تا در نهایت فنایش بود از شهود فنا به استهلاک او در وجود حق. او به خود فانی و به حق باقی، همو شراب همو ساقی. پس در آینه‌ی «کُلُّ مَنْ عَلَیْها فان» (رحمن/۲۶) نبیند جز جمال «وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإکْرام» (رحمن/۲۷). این درویش درین معنی گوید. قطعه:

من صورت خود را به فنا می‌بینم   پوشیده درو سر بقا می‌بینم
لوح نظر از نقش دو عالم شستم   زان روی بدو وجه خدا می‌بینم

۱- با: «خود کشف ....».

۲- ک، با و فا: «من فنی عن المراد بقی بالمراد بدین معنی است یعنی من فنا عن مراد النفس بقی بمراد الحق». در کشف المحجوب آمده است: «من فنی من المراد بقی بالمراد هرکه از مراد خود فانی شود به مراد حق باقی شود» ر.ک. هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، ص ۳۶۴ نیز ر.ک. صدری نیا، باقر، فرهنگ مأثورات متون عرفانی، ص ۵۳۷

۳- ز: نماند.

۴- با و ز: نماید.

۵- ز: برگردد.

۶- ک: بدو رویشی روشن. ز: دید و روش.

۷- ک: «...... وصف صف ......» با: «.....وصف خود ....».

۸- ک: وجهه.

الکشف الثانی فی بیان حقیقة التوحید

قال الله تعالی: «إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ واحِدٌ» (نساء/۱۷۱).

و قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: «ما اصدق القول قول لبید:

آلا کل شیءٍ ما خلا[1] الله باطل[2] و کلّ نعیم لا محالةَ زایل

بدان که[3] واجب الوجود، جز یکی ممتنع است. چون وجود ممکن، بی ارادت واجب لایمکن بود و برای ایجادش «لانتفاء العجز» یکی کافی؛ پس شریکش[4] ممتنع بود. «أَ لَيْسَ لَیسَ اللَّهُ بِكافٍ عَبْدَهُ(زمر/۳۶) لا اله الا الله[5] متکلمان نفی معبودی کنند جز او. اما محققان نفی موجودی کنند جز او، که در چشم شهودشان[6] جز یکی را وجودی نبود.

ای عزیز، عالَم بدو عَلَم است و به خود عدم. پس تا او را به چشم عدم نبینی به توحید علم نیابی «ما فی الوجود الا الله»[7]. محققی[8]، متکلمی را پرسید که: سجود به غیرش غیرش درست است یا نه؟ گفت: نه. گفت: معبود طرف مغرب است؟ گفت: نه. گفت: طرف مشرق است؟ گفت: نه. گفت: جهت شمال است؟ گفت: نه. گفت: جانب جنوب است؟ گفت: نه. گفت: به فوق است؟ گفت: نه. گفت: تحت است؟ گفت: نه. گفت: بیرون عالم است؟ گفت: نه. گفت: درون عالم است؟ گفت: نه[9]. گفت: متصل به ما است؟ گفت: نه. گفت: منفصل است به ما؟ گفت: نه. [گفت] پس خوش باش! نه توئی نه من، نه جان است نه تن که همه بی همه اوست[10]. یعنی تا در نظر تو، تو موجودی او مفقود است. و چون در نظرت او به موجودی جلوه کند، خود را به کلیت مفقود یابی و اگر با وجود او خود را موجود گوئی؛ آنچه در سابق نفی کردی همه اثبات یابد. که دو وجود را با یکدیگر یا اتصال بود یا

۱- اساس: «ما خل».

۲-مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج۶۷، ص۲۹۵.

۳- «بدان که» از ز نقل شد.

۴- ب: شریک باری.

۵- ک: لا اله الا هو.

۶- اساس: «چشم شان».

۷- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیة*، ج۱، ص۱۰۶.

۸- ک: مجذوبی

۹- ک و با: گفت و رای این امکنه مکانی دارد گفت نه.

۱۰- ز: نه جانت و نه تن همه جا اوست.

انفصال و اتصال، اقتضای جهت کند؛ و به جهت، مکان (۱۰/الف) ثابت گردد. و مکان بی دخول و خروج نباشد. و آن خلاف توحید بود «تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً» پس بدین نظر در اثبات یک وجود میان متکلمان و محققان اختلافی نماند. زهی مجذوب که به دلیل معقول، متکلم را مسکت کرد «لا إلهَ إلّا اللّه». (صافات/۳۵)

ای عزیز[۱]، توحید او به خود درست نیاید. توحید او بدو باید. آری راست گفت آنکه گفت: «ما شمَّ روایحَ التوحید من تصوَّرَ عنده التوحید»[۲] که توحید و موحِّد و موحَّد سه وجود اثبات کنند و این در نظر حقیقت، ثالث ثلاثه باشد نه توحید.

از حلاج بشنو چه می‌گوید: «اُنزِّهک عن ما یُوحدک الموحدون» یعنی پاک دانم تو را از آن توحید معلول و مدخول که موحدان با علت[۳] وجود و با شرکت شهود به تو توحید حواله[۴] کنند[۵]. آنجا اضافة[۶] ساقط است و وجود فایت. أنا و أنت معلول است و مِن و إلی، إلی، مدخول، اذ[۷] و اذا غیر مقبول، کیف و متی را طرح است. أینَ و لِمَ[۸] را عزل، هذا و ذا بی کم کاف[۹] و هی و بی، بی اثر، هو بلا هو و لا هو إلّا هو[۱۰].

هم از اینجا گفت که گفت «من عَرَفَ الحقیقةَ فی[۱۱] التوحیدِ سَقَطَ عنه لم[۱۲] و کیف»[۱۳]

تا تو خود را نفی نکنی توحید ثابت نگردد. حضرت شبلی رضی الله عنه را پرسیدند «ما [ا] لتوحید؟» فقال: «ویحک! مَن اجابَ عن التوحید بالعبارة، فهو مُلحدٌ، و مَن أشار الیه،

۱- «ای عزیز» از ز نقل شد.

۲- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص۴۹۷.

۳- ک: علتی.

۴- ک: نسبت کند.

۵- ک: توحید نه آن است که حق را یگانه دانی، بلکه توحید آن است که با حق یگانه باشی.

۶- با: اضافات.

۷- با: اذا و اذا.

۸- ک: کم.

۹- ک: کان.

۱۰- ک: «هو هو و هو کما هو و هو بلا هو و لا هو الا هو».

۱۱- ک: التی.

۱۲- ظاهراً «کم» صحیح است.

۱۳- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۳۶.

فهو ثنوی[۱] و من أوْمی اليه، فهو عَابدُ وثن، و من نطق فيه، فهو غافل و من سکت عنه، فهو جاهل، و من وَهَم أنّه واصل فليس له حاصل، و مَن رأی أنّه قريب فهو بعيد و من زعم أنّه واجدٌ فهو فاقدٌ[۲]، فکلّ ما مَيَّزتموه باوهامکم و ادرکتموه بعقولکم فی اتمّ معانيکم فهو مصروف[۳] مردود اليکم محدوث مصنوعٌ مثلکم[۴]» يعنی آنجا که[۵] حقيقت توحيد درتابد، موحد در چشم شهود جز يک وجود موجود نيابد. پس در صفت يکی خود به خود نه عبارتْ بود نه اشارتْ، نه قرب بود نه بعد، نه وصل بود نه فصل، نه فقد بود نه وجد، که آنجا عبارت الحاد است و اشارت دويی را بنياد، تصورِ قرب (۱۰/ ب) بعد است و وهمِ وصلْ فصل است. گمان وجدان فقدان است که خود به خود نه اين است نه آن، و هر توحيد که وهم آن را تصور کند و عقل آن را صورت بندد مصروف و مردود است به واهم و فاهم. و محدث و مصنوع است چون[۶] وهم و فهم. اين درويش گويد:

صورت وهم زصنعش زايد خود مصور[۷] به تصور نايد

که صورت وهمی و تصور عقلی اگرچه در نهايتِ نهايت رسد هم از حدّ امکان بيرون نتواند رفت. پس تا لوث حَدَث[۸] باقی باشد، قدس توحيد را نشايد. که امکان را

۱- ک: شنوی.

۲- ک: نافد.

۳- ک: «و» ميان دو کلمه.

۴- فا: «من اجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد و من عرف من التوحيد فهو مشرک و من لم يعرف ذلک فهو کافر و و من سأل عن فهو جاهل و من اشار اليه فهو ثنوی و من أومی اليه فهو عابد و ثن و من نطق فيه فهو غافل و من سکت عنه فهو جاهل و من وهم انه و اصل فليس له حاصل و من رأی أنّه قريب فهو بعيد و من زعم أنّه واجد فهو فاقد فکل ما ميزتموه باوهامکم و ادرکتموه بعقولکم فی اتمّ معانيکم فهو مصروف مردود اليکم محدث مصنوع مثلکم». در تمهيدات آمده است: «وقتی رويم رضی الله عنه شبلی را پرسيد: «ماالتوحيد؟ فقال: من اجاب عن التوحيد فهو ملحد، و من عرف التوحيد فهو مشرک و من لم يعرف ذلک فهو کافر و من أومی اليه فهو عابد و شن، و من سأل عنه فهو جاهل درين مقام «من عرف الله کل لسانه» به کار بايد داشتن» ر. ک. همدانی، عين القضاة، *تمهيدات*، ص ۳۳۲

۵- ک: «.... آفتاب حقيقت.....».

۶- يا: «.....در وهم و .....».

۷- يا: تصور.

۸- ز: حدوث.

به ذروه‌ی[۱] وجوب گذر نیست، و تقدیس قدَم را از حدوث اثر نه، هو هو، و هو کما هو، و هو بلا هو[۲] و لا هو إلّا هو، این درویش درین معنی گوید:

هر چه زان بیش وهم راست به[۳] پای غایت وهم تست نیست خدای

لا اله الا الله[۴]، با وجود لوثِ حدث[۵]، حدیث قدس توحید نتوان گفت. مگر از آن بزرگ نشنیده‌ای که گفته: «التوحیدُ محوُ آثارِ البشریة و تجردُ الأُلوهیة»[۶]

در شهر بگو[ی] یا تو باشی یا من کاشفته بود کار ولایت به دو تن

لا اله الا الله[۷]، او تعالی خود به خود هم موحِّد است هم موحَد «شَهِدَ اللهُ أنّه لا اله الا هو» (آل عمران/ ۱۸) تو حدیث نفس بگذار، و نظر از خود بردار، تا او[۸] در تو، بی تو جلوه‌ی توحید خود کند.

پس دانی که «التوحیدُ للحق و الخلقُ طفیلٌ»[۹] چه باشد. یعنی توحید که به تو مضاف بود همه گزاف[۱۰] بود و از کدر[۱۱] بشَریت نه صاف بود، که همه لاف بود. توحید او ازو جوی و از خود بدو بپوی و ازو بدو گوی. توحید را به علت خود معلول مکن و به جهت خود مدخول[۱۲] مدان[۱۳]. بدان که آن قدسِ قدس است، حدیثِ حَدَث[۱۴] بر نتابد.

۱- ز: بدو راه وجوب.

۲- ز: لا هو.

۳- ک: «هر چه آن بیش وهم راست نمای».

۴- ک: پس از بیت: «لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا لا اله الا الله»

۵- ک: حدوث.

۶- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۴۹۷.

۷- ک: بدون «الله».

۸- ک: «تا اویی او در تونی تو بی توحید خود جلوه توحید خود کند ......».

۹- *رساله قشیریه*، ص ۴۹۷.

۱۰- اساس، ز و فا: گذاف.

۱۱- ز: کذر.

۱۲- ک: مدخول بدان که حدیث و حدث بر نتابد، ز: مدخول بدان بدان که این. فا: و به حجت خود مدخول مدان.

۱۳- «مدان» از فا نقل شد.

۱۴- ب: «آن قدس قدسی است».

مگر شبلی[۱] ازین معنی اشارت کرد که گفت: «التوحید اسقاط الیاآت»[۲] ای لا تقول لی لی و بی و منّی و الیّ. زهی اشارت نازک صوفیه که چون اضافت از خود ساقط می‌کنند تا به اسقاط اضافت تو بی تو توحید را باشی و توحید بی علت تو تو را. (۱۱/الف)

جنید را رضی الله عنه از توحید پرسیدند. گفت: از مطربی شنیدم:

و غنّی لِیْ منی[۳] قلبی و غنّیتُ کما غنّا و کنّا حَیث ما[۴] کانوا و کانوا حیثَ ما[۵] کنّا[۶] کنّا[۶]

گفتند: ای صاحب حبذ[۷] الله، این اشارت لطیف است در فهم نمی‌آید به احسن المقال از آن حال عبارت کن! گفت: «التوحید[۸]، یعنی[۹] یضمحل فیه الرسوم و یندرج فیه العلوم، فیکون الله کما لم یزل»[۱۰]. یعنی توحید معنی ای است که مضمحل است درو رسوم و مندرج است درو علوم. چون حقیقتش به موحد تابد، پیشِ موحَد موحِد را نیابد. نه رسم ماند تو را نه اسم، نه وهم ماند نه فهم. پندار علم گم شود، حدیث نفس بر شود[۱۱]. و تصور عقل[۱۲] محو شود. پس دریابد تجرد الوهیّت از تعلل بشریت.

ای عزیز[۱۳]، اگر خواهی که آن معنی بر تو جلوه کند؛ نظر در قدم کن؛ که حق بود با صفت وحدانیت و با او هیچ نبود «کان الله و لم یکن معه شیء»[۱]. پس، ذات او را از صفت

۱- ز: شبلی رضی الله عنه.

۲- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۴۹۷.

۳- ک: متی.

۴- ز: جثیما.

۵- ز: جثیما.

۶- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۴۹۸.

۷- اساس: «جند».

۸- التوحید از ک نقل شد.

۹- اساس: «معنی».

۱۰- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، صص ۴۹۲- ۴۹۳: «سُئلَ الجنید عن التوحید، معنی تضمحل فیه الرسوم و تندرج فیه العلوم و یکون الله تعالی کما یزل».

۱۱- با: برهد.

۱۲- ز: عقلی.

۱۳- «ای عزیز» از ک، ز و با نقل شد.

تغیر و تحول منزه دان[۲] و بگوی «و الله الآن کما کان» تا بدانی که توحید بی شرکت و تفرید بی عزلت و تجرید بی علت، چه صفت است؟

این درویش با پیر می‌رفت، مجذوبی را دید ایستاده، چشم به توحید صرف گشاده؛ هر چه در نظرِ وقت او می‌آمد، چون خلیل اشارت به الوهیت می‌کرد «هذا ربّی» (انعام/۷۶)[۳] و بدان شهود[۴] سجود می‌آورد. و این اسماء می‌گفت[۵] و می‌گریست: «اللّهم إنّی أعوذ بک من أنْ أشرکَ بک شیئاً و أنا أعلمُ به و استغفرک لِما لا أعلم»[۶]. با خود گفتم عجب است که[۷] این مرد در عین شرک[۸]، نفی شرک می‌کند. قولش این و فعلش آن، «هذا جنون أو فنون[۹]» پیر سر پس کرد و گفت انکار به حالش درست نیست که او حق بین شده است. نه کس را به خود می‌داند و نه به خود می‌بیند و نه به خود می‌یابد. که همه بی همه اوست و او بی همه هو. او بلا هو و لا هو إلّا هو»، قولش صدق است و فعلش حق، توحید برین تافته است (۱۲/ب) «و شرک ازین رو تافته و این همه را بی همه او یافته. زندیقش مگو که صدیق است و نظرش بر تحقیق. اگر آن معنی که این را رو نموده است به تو نماید؛ و ترا از تو برباید؛ جهت بخیزد و مکان نماند؛ حدوث گم شود. هیأت عالم را صورت قدم شماری. و هر چه در نظرت آید بی‌خود بدو سجده آری و این مجذوب را معذور داری.

چون این معنی شنیدم گم شدم و از گمی هم گم شدم تا به چشمه‌ی توحید ره بردم[۱۰]. هش باش که تو این نکته [را] از علوم فلسفه ندانی. اگر با[۱۱] خود با وجود این تغییر و تحول خود را او گوئی هم خود نپسندی و خود بر خود خندی! پس بگریی و بسیاری بگریی و بسیارتر بگریی. تا گریه‌ی درد به آب ذکر نقشِ وجود از لوح تصورت بشوید و

۱- ممجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج۵۴، ص۲۳۴.

۲- ز و ک: منزه و مقدس دان.

۳- ز: هذا ربی هذا اکبر، ک و با: هذا ربی هذا ربی.

۴- ک: مشهود.

۵- ک: «این کلمات در آن اثنا می‌گفت».

۶-راوندی، فضل الله، *النوادر*، ص۲۳۸.

۷- «که» از با نقل شد.

۸- با: شرکت.

۹- با: انّ هذا جنون أو فنون.

۱۰- ک: رسیده ره بردم.

۱۱- ک، با: «با خود» محذوف

شجره‌ی مبارک توحید از تخم وجودت بروید. او بی تو از لسان تو، توحید خود گوید و از تو، بی تو، عبودیت خود جوید «إِنَّنِی أَنَا اللَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِی» (طه/۱۴) سِرّ[1] این سخن است. پس سنائی با تو قصه‌ی منصور در میان نهد که گفت:

در زبانی[2] که راز مطلق گفت راست جنبید[3] کو أنا الحق گفت

این درویش گوید[4]:

دیدی که از هر قطره خون نقش أنا الحق بست چون[5]

تا تو ندانی کین نفس عاشق بناحق می‌زند

ای عزیز، شرک به انواع است. تو چه می‌دانی که کس از شرک رهیده است یا خود کسی روی شرک دیده؟ خلیل بین که از شرک چه شکایت[6] می‌کند: «وَ اجْنُبْنِی وَ بَنِیَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنامَ.» (ابراهیم/۳۵)

آری «من شَغَلَک عن الله فهو صَنَمک» شرک به الوهیت آن است که او را در الوهیت شریک گوئی- نعوذ بالله من هذا الضلال- و این شرک جلی است «لَئِنْ أَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُک» (زمر/۶۵) و شرک در عبودیت است که در عبادتش کسی را شریک کنی که بدان شرک جز عابد وثن[7] نباشی «فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا یُشْرِکْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَدا» (کهف/۱۱۰)

و شرک در محبّت است که به او[8] کس را دوست گیری که بدان شرک اسم فسق بر تو واقع شود: «قُلْ إِنْ کانَ آباؤُکُمْ وَ أَبْناؤُکُمْ وَ إِخْوانُکُمْ وَ أَزْواجُکُمْ وَ عَشِیرَتُکُمْ وَ أَمْوالٌ اقْتَرَفْتُمُوها (۱۳/الف) وَ تِجارَةٌ تَخْشَوْنَ کَسادَها وَ مَساکِنُ تَرْضَوْنَها أَحَبَّ إِلَیْکُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهادٍ فِی سَبِیلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى یَأْتِیَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَ اللَّهُ لا یَهْدِی الْقَوْمَ الْفاسِقِینَ.» (توبه/۲۴)

۱- ز: بهر.

۲- ز: زمانی.

۳- ز: بینید.

۴- ز: در این معنی گوید.

۵- با: «دیدی از هر قطره خون نقش انا الحق بازبست».

۶- ب: «اشارت».

۷- ز: عابدوش.

۸- فا: با او.

و شرک در شهودست، که به او[۱] کس را مشهود بینی و نفع و ضرر به غیر او[۲] حواله کنی، که بدان شرک، ثنوی گردی. «قُلْ لا أَمْلِکُ لِنَفْسِی نَفْعاً وَ لا ضَرّاً إلاّ ما شاءَ اللّه» (اعراف/۱۸۸) و این نظر از محبّت گشاید که «حُبُّک الشیءَ یُعمی و یُصم»[۳].

و شرک در وجود است، که جز او کسی را موجود یابی که بدان ازو به خود محجوب مانی. «کَلّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ یَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُون» (مطففین/۱۵) حکیم سنایی گوید:

هر که را هست گفتی از بن و بار گفتی او را شریک هش می‌دار[۴]

پس، از این شرک که رهیده؟ یا خود روی شرک که خفی است از عین عقول که دیده[۵]؟ از حق تعالی بشنو که در کلام مجید[۶] چه می‌گوید: «وَ ما یُؤْمِنُ أَکْثَرُهُمْ بِاللّهِ إِلّا وَ هُمْ هُمْ مُشْرِکُون». (یوسف/۱۰۶)

بایزید را رضی الله عنه مردی بعد از وفات در خواب دید. پرسید که معبود با تو چه کرد؟ گفت: به من خطاب کرد چه آورده[ای] که به درگاه ما شاید؟ گفتم: «نیست مطلق به هست مطلق چه آرد؟ هر چه دارم از تو دارم. از تو به تو چه آرم؟ اگر چه دانم معصیت بسی کرده ام امّا به توحیدت شرک نیاوردم.» گفت: «أذکر لیلة اللبن» یادم آمد وقتی شیر خورده بودم شکم[م] درد گرفت؛ گفتم مگر از آن شیرست که بی وقت خوردم. مرا بدین طعن کردند، اگر توحیدت[۷] درست بودی، در نظرت ضار و نافع جز من ننمودی. از آن تشویر[۸] و خجلت[۹] از خاک خاکستر شدم. چون به عجز و اضطراب[۱۰] من دید بخشید؛ همه

۱- فا: با او.

۲- «او» از ک نقل شد.

۳- همدانی، عین القضاة، تمهیدات، ص ۲۷۹.

۴- ضبط این بیت در حدیقه‌ی سنایی چنین است:

هرچه را هست گفتی از بن و بار گفتی او را شریک هش می‌دار

ر. ک. سنایی، ابوالمجد مجدود. حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، ص ۶۲.

۵- اساس و فا: دید.

۶- ک: کلام مجید و فرقان حمید.

۷- اساس توحید.

۸- اساس: تسوید.

۹- فا: از آن تشویر و خجلت خاک شدم.

۱۰- فا: اضطرار.

همه اجزاء خاکیم[۱] را به صفت[۲] پاکی گرفت. مرا بی من به خود قیام داد و چشم[۳] به توحید توحید صرف گشاد. اکنون نه علت وجود دارم نه شرکت شهود[۴].

زهی عظمت توحید که سلطان العارفین را با چندین کمال، در مقام شیرخوارگی داشتند[۵]. آری اینجا پیران شیر موی، طفلان شیر خواره‌اند که از بند[۶] وجود در گهواره‌اند[۷] «و جَعَلْنَا الْأَرض مهاداً»[۸] آخر باندیش تو کجا و توحید کجا؟ تو را هنوز شرک درست درست نیست توحید را (۱۳/ب) کی باشی[۹]؟

محققان گفته‌اند شهود حق را درجات است: توحید است و وحدت است و احدیت[۱۰]. توحید یکی دانستن [است] به صدق تمام[۱۱] «فاعلم انّه لا اله الا الله» (محمد/۱۹)[۱۲]. شرط این کار آن است که جنید گفت، رضی الله عنه: «علمُ التوحید مباینٌ لوجودهُ[۱۳] و وجوده مفارقٌ لعلمه[۱۴]»[۱۵] یعنی علم توحید آن است که جدا کند وجود موحد را از علم او، و وجود توحید آن است که مفارق آید علم موحد ازو تا در علمش نباشد مگر او. و اِلّا علم توحید با وجود علم اِنیت، اثنینیت بود.

۱- اساس: خاکم.

۲- با: عصمت.

۳- فا: چشمم.

۴- ک: به شرکت شهود.

۵- اساس: داشت . ضمناً بعد از داشتند در نسخه ز داشتند + آری، بیت:

طفلی هنوز بسته گهواره‌ی فنا   مرد آن زمان شوی که شوی از همه جدا

۶- با: بدو.

۷- ز: در گهواره و جعلنا الارض مهاداً در خوابند.

۸- سوره نبأ، آیه ۱، به صورت :«أ لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مهادا.»

۹- ک و ز: شأنی.

۱۰- ک: وحدانیت . با: واحدیت است، قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ج ۲، ص ۴۶۵.

۱۱- فا: توحید یکی دانستن، وحدت یکی دیدن و احدیت یکی بودن است به صدق تمام : همان الرسالة القشیریة، ج ۱، ص ۱۳۷ به صورت :«فهو مکاشف...».

۱۲- ک و با: ..... الا هو ....

۱۳- ک، با و ز: بوجوده.

۱۴- با: بعلمه.

۱۵- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۴۹۶.

اما وحدت یکی دیدن است به شهودی مدام «شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إلهَ إلاّ هُوَ وَ الْمَلائِکَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ» (آل عمران/۱۸). علامت این شهود آن است که عالم را شخصی[۱] بیند بی حس و حرکت، و در او تصرف حق بیند؛ چنانکه تصرف روح در قالب.

مگر آن موحد بدین نظر گفت: «من کاشف[۲] بالحقیقة فیضمحل احساسه بما سواه فهو یشاهد الجمع سِرّاً بسرّ و لو کان[۳] ظاهره یوصف[۴] التفرقه»[۵] یعنی اگر چه ظاهر عالم اشکال اشکال متنوعه و اعیان متفرقه و اعراض متجدده می‌نماید؛ امّا چون نظر به وحدت بگشاید از شهود تصرف حق بدو جز یکی مشهود وقت نیاید.

پس موحد بدین نظر مُشاهد آید جمع را سرّاً بسرّ. اگر چه ظاهر او به وصف تفرقه نماید. چنانکه در ظاهر قالب، اگر چه اعضاء متنوعه و متشکله و متلونه است؛ از نظر سِرّ، شخص را در چشم شهود جز یکی مشهود نیست. اما احدیت یکی بودن حق است به موحد در محو مستدام «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلّهِ الْواحِدِ الْقَهّار» (غافر/۱۶). اینجا نه عیان است نه بیان. نه عبارت است نه اشارت، نه علوم است نه رسوم، نه شهودست نه وجود.

اگر خواهی درین میدان ترا جولانی باشد کلاهِ ترکِ وجود، بر سر سرَدار و قبای سرّ[۶] شهود در بر کش. کمر تجرید در میان تفرید بربند[۷]. زین فقر بر مرکب فنا افکن. پای محو در رکاب عدم نِه. پس در میدان[۸] قِدم بی زحمت حدوث بتاز[۹]. تا معاینه کنی که اینجا[۱۰] بیابانها

۱- ک: شبحی.

۲- اساس: «کوشف».

۳- «و لو کان» از ک نقل شد.

۴- اساس: بوصف.

۵- در رساله قشیریه ص ۴۹۷: «و یقال من الناس من یکون مکاشفاً بالافعال. یری الحادثات بالله تعالی، و منهم من هو مکاشف بالحقیقه. فیضمحل احساسه بماسواه، فهو یشاهد الجمع سراً بسر، و ظاهره بوصف التفرقه»

۶- ر ک و با: ست.

۷- ک و با: و کمر تجرید بر میان تفرید بربند و زین ... .

۸- ک: در میان میدان.

۹- با: بتاب.

۱۰- ک و با: آنجا.

است طمس در طمس[۱] و محو در محو و حیرت در حیرت و هیجان در هیجان[۲]: که نه (۱۴/الف) از وجود اثر است نه از شهود خبر است. بودی[۳] است در نابود متعلق به بود بود.

ای عزیز تا تو به علت وجود معلولی و به زحمت شهود مشغولی[۴]؛ ازین دولت معزولی[۵]. مگر ابن عطا بدین نظر گفت: «علامة التوحید نسیان التوحید»[۶] یعنی نسیان فی نسیان. توحید آن است[۷] که فراموش کند موحد توحید را به شهود موحِّد؛ که توحید صفت موحدست و تا او از صفت خود مجرد نشود، به حق مفرد نگردد- فَهِم مَن فَهِم- هیچ دانی سرِّ تکرار لا اله الا الله چیست؟ از قدس[۸] توحید است.

عقلِ محال طلب چون به استدلال آیات صنع، صانع را به هستی اثبات کرد؛ خواهد که هستیش را تحت ادراک خود آرد[۹]. و آن را از جنس مدرکات خود هستی تصور کند. و در خزانهٔ ادراک او همان است که از در حواس خمسه[۱۰]، حس مشترک گرفته است و به مخزن حافظه سپرده، و قوت متخیله در چشم شهود او از آن جنس صور جلوه کردن گیرد. به هر تصور که او سر نهد، از رقیب عزت که شرع خوانی، از چوب دو رویه‌ی لا اله بر سر خورد. و با او بگویند: ای فضول[۱۱]، و ای صفت ظلوم و جهول، نمی‌دانی که مصور در تصور نیاید؟ بل صورت تصور هم در تو مصور است؛ تا آنکه[۱۲] خود را دلیل می‌پنداشت ضلیل داند و دلالتش به ضلالت بدل گردد و در عین عجز گم شده بر سرحد فنا بایستند. چون

۱- ز: طمس در طمن.

۲ - ز: هیمان در هیمان و هیجان در هیجان . ک و فا: حیرت در حیرت و هیمان در هیمان.

۳- ز: بودن.

۴- ز: فَهِمَ الله من فَهِم الله. اساس: مشغولی.

۵- ک: از قرب این حدیث معزولی.

۶-جامی، عبد الرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ص ۷۹، و نیز ر. ک. *رساله قشیریه*، ص ۴۹۷: «علامه «علامه حقیقه التوحید نسیان التوحید و هو أن یکون القائم به واحداً»

۷- ک: «یعنی نشان بی نشان .....» با: «یعنی نشان توحید آنست........».

۸- ک و ز: از جهة قدس.

۹- اساس: دارد.

۱۰- ک: «از حواس خمس حس مشترک گرفته است». با: «از درک حواس خمس مشترک گرفته است».

۱۱ - فا: ای بوالفضول.

۱۲- اساس «به آنکه».

عشق او را ضال و لسان حالش لال یابد؛ از پرده‌ی عزت توحید درتابد[1] و بانگ[2] برو زند زند که تصور محال بگذار و خود را در میان میار. چون حق را اثبات کردی خود را محو کن و از سکر نظر در صحو آی تا به تعزّز[3] این حدیث بارت بود و به معامله[4] توحید کارت. یعنی[5] اگر خواهی که او را ببینی خود را مبین و اگر خواهی که او را باشی خود را مباش که قدس توحید، حدیث حدوث[6] احتمال نکند.

از جلالت این خطاب، مرغ عقل پرشکسته و بال سوخته، از فضای توحید بیفتد و اقرار به عجز کند تا عجز ادراک (۱۴/ب) او عین ادراک آید. و عشق، موحد را بی او به پرده‌ی وحدت راه نماید. تا به محو ضدیت[7]، به شهود احدیت رسد و از خود برسد[8] «وَ وَجَدَکَ ضَالًّا فَهَدی» (ضحی/۷) این هدایت است.

پس حقیقت[9] توحید، جز به محو[10] خود اثبات نیاید. و مشایخ را در محو و اثبات، اشارات لطیف است. این درویش در این معنی گوید: غزل

نفی ز خود شو پی اثبات را در دهن لا بکش این لات را
آفت این راه توئی تو هست نیست کن این[11] صورت آفات را
گر تو بخواهی که شوی گم زخود نوش بکن دُرد خرابات را
رو به سرا پرده‌ی دل بی جهت تا نگری جلوه‌ی آن ذات را
در همه آفاق به چشم یقین داری اگر دل، نگر آیات را
زانکه به خورشید وجودی بود صورت بی مایه‌ی ذرات را

۱- اساس: دریابد.

۲- اساس: به آنکه

۳- ک،با: عزت.

۴- ک: معامل.

۵- ک و فا: «اگر خواهی که او را دانی خود را مدان» این جمله در ابتدا آمده است پس از «یعنی».

۶- ک: حدث.

۷- با و فا: وجود ضدیت، ک: عبدیت.

۸- با: برهد ک: «یعنی هر که از خودی رهایی یافت به مقصد خود رسید» این جمله پیش از آیه آمده است.

۹- با: صفت.

۱۰- ک: همچو.

۱۱- ک، با: «این» نیست.

سر به گریبان بکش ای خیره مرد   چند کشی دامن طامات را
آنچه نه عشق است خرافات گیر   ترک بکن جمله خرافات را
همدم مسعود شو[و] دردنوش   گر تو نه ای اهل مناجات را

النکته الطابقة[1] فی اشارات المحو و الاثبات

قال الله تعالی: «یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتاب[2]» (رعد/۳۸)

ای عزیز، کلمه‌ی توحید را دو رکن است: محو و اثبات. «لا اله» محو است «الّا الله» اثبات . یعنی هر که را محو ز خود نبود به حق اثبات نیابد. پس موحد را باید که خود بکلیت خود را به نهنگ لا سپارد تا او را به محو او در دریای شهادت الّا آرد. این درویش درین معنی گوید نظم:

عارفان کون[3] بلا بگذارند   پس قدم در در[6] إلّا آرند
مار[4] لا خازن گنج إلّا است   شو[7] ز خود محو که اثبات اینجا است
چون به الّا برسی گم گردی[5]   محو چون قطره به قلزم گردی

ای عزیز، لا، مقام ابلیس است و إلّا، مقام محمد علیه السلام. او دربان در عزت است و این خازن کنز وحدت. تا از آن دربان نگذرد بدین خازن نرسد. بهش باش که با إنّیت بر در عزت نیائی که پیش آن درگاه را نشائی. اگر آن دربان تو را به خود اثبات بیند؛ چوب لا[8] بر توحید تو زند. به هوا مست[9] و بت پرست گردی «فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعِین» (ص/۸۲) اصل شرک و کفر[10] اینجاست.

۱- فا: المطابقة.

۲- ک: «ز دریای شهادت چون نهنگ لا بر آرد هو   تیمم فرض گردد نوح را در عین طوفانش» پیش از «ای عزیز» عزیز» در نسخه اساس آمده است.

۳- با: .... کون و مکان بگذارند. فا: کون بلا بگذارند.

۴- اساس: ما و لا.

۵- اساس: «رسی تو» ، با: «چون به الّا رسی ای گم گردی»، ز: چون به بالا رسی تو.

۶- ک، با: رد.

۷- اساس: لا شو، طبق ک، با و ز «لا» حذف شد.

۸- ک: «.... لای محو ....» فا: چوب محو لا.

۹- ک: «.... بهوای شرکت و بت پرست گردی ....».

۱۰- اساس: «اصل و شرک و کفری.

و اگر به نیستی برین در بایستی تو را بی تو به خازن وحدت بار بود و دربان را نه با تو کار بود[۱] (۱۵/الف) «إِنَّ عِبادِي لَيْسَ لَکَ عَلَيْهِمْ سُلْطان» (حجر/۴۳) تا او نیز به زبان[۲] حال اقرار کند «إِلَّا عِبادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِين» (طه/۸۳) اصل ایمان و توحید از اینجاست.

ای عزیز، اَبلیس در مقام محو، چوب لا بر دست گرفته گاه بر خطرات می‌زند که وسواس[۳] اثبات کند. گاه بر عزایم می‌زند که آمال اثبات کند. و گاه بر حسنات می‌زند که سیئات اثبات؛ و گاه بر اذکار می‌زند تا غفلت بر غفلت اثبات کند، و گاه بر[۴] معرفت می‌زند تا نکرات اثبات کند. و گاه بر توحید می‌زند تا شرک اثبات کند. او را درین مقام قوت است فوق الحد. هیچ نبی و ولی نیست که نه اثر ضرب او دارد «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ وَ لا نَبِيٍّ إِلَّا إِذا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطانُ فِي أُمْنِيَّتِه» (حج/۵۲)

پس چاره این کار آن است که بار انیت از خود برداری پس روی به راه توحید آری؛ تا چون خازن کنز وحدت تو را از تو جدا بیند و به توحید آشنا، حِلْیه محبوبی در تو بی تو بپوشاند و شراب وحدت تو را بی تو نوشاند[۵] «فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْکُمُ اللَّهُ» (آل عمران/۳۱) این باشد. خطرات تو را به ملهمات بدل[۶] کند، و عزائم تو را به جَذبات بیاراید. و ذکر تو را را به تأیید الله مُؤَیّد گرداند و حسنات تو را به توفیق الله مُؤَکّد سازد و معرفت ترا به شهود دوام استحکام دهد و توحید ترا به قیام بالله قوت[۷] بخشد تا وساوس و آمال و غفلات و نکرات و شرک بر تو هیچ نوع اثبات نیابد؛ که اینها جمله امارات نفس اند. چون او محو پذیرفت به که اثبات یابند؟ مگر از اینجا است که گفت «لا اله الا الله حصنی و من دخل[۸] حصنی أمن من عذابی»[۹] ای من[۱۰] عذاب البشریة

۱- اساس: «علیک» بود.

۲- ک: «..... بحالت اقرار کند .....» فا: تا او نیز به حالت عجز اقرار کند

۳- ک: وسوسه، با و فا: وساوس.

۴- «بر» در اساس نبود.

۵- ک: «سرّ فاتبعونی ...».

۶- ک،با و فا: «محکم کند».

۷- اساس: «توفیق».

۸- ک: «من فی حصنی»

۹-مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج۴۹، ص۲۳، «فمن دخل حصنی...».

۱۰- من در اساس نبود.

ای عزیز، اول آنچه اثبات عقل است، عشق محو می‌کند. پس عاشق را از محو خود به معشوق اثبات می‌دهد. در نظر عقل، تو توئی. از آن در بند دوئی. اگر تو خود را بدو دانی، نه بر در مانی و نه به خود درمانی که تو هر درد را درمانی. امّا در نظر عشق، تو، تو نیستی که به خود بایستی. تو بی تو اوئی از آن عاشق بدوئی. لایُحِبُّ اللهَ غَیرُ الله.[۱]

پس اگر[۲] به تصور عقل خود را اثبات کنی، محو بر توحیدت (۱۵/ب) آید. در ساحت یکی دوئی را گذر نیست و در صفای[۳] هویت جز انیت کدر نه. و اگر به غلبه‌ی عشق او را بی خود[۴] اثبات کنی، محو بر شرکت آید. و زحمت وجودت از میان در رباید. و و جلوه «لا شریک له» به تو بی تو نماید. تو بی تو توحید را باشی و توحید بی تو تو را. آن نبینی که ابلیس را چون جوهر عقل بود آدم را[۵] به خود ذلیل دید که «خَلَقْتَنی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ» (اعراف/۱۲)؟ ترک امر کرد سجود نیاورد «فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِیسَ أَبی وَ اسْتَکْبَرَ وَ کانَ مِنَ الْکافِرِینَ» (البقره/۳۴) تا عقلش عقیله راه شد. و یعقوب را جون جوهر عشق بود؛ یوسف را بدو دلیل دید. بی وقوع امر به جمالش[۶] سجده آورد و طعن اخوانش به جان قبول کرد[۷] تا عشقش جاذبه درگاه شد.

پس فرشته‌ی عقل را بر خلیفه‌ی روح به رسولی[۸] عشق امر «اسجدوا[۹]» کن. اگر مأمور است برای نظام امور شریعت و طبیعت بگذار که در شهر قالب باشد و اگر «أبی» می آرد تیغ دو رویه‌ی لا بر سرش بیفکن و جسد حسدش را پی کن و دل ذلّش را بسوز که به کشف توحید آن ذلیل دلیل نتواند شد. بیت:

۱- قونوی، صدر الدین، *ترجمه النفحات الالهیه*، ص ۱۱

۲- ک، با: از تصور، و ز: تصور.

۳- با: صفات.

۴- ک: بجای «بی خود» آمده است: «عجز و اثبات»، با و ز: «بخود».

۵- «راه» از فا نقل شد.

۶- ک: کمالش.

۷- ک: خورد.

۸- اساس: «برسول».

۹- ک: السجد.

عشق است معلمت چو آنجا برسی　　او خود به زبان حال گوید چون کن[1]

تا تو را بی زحمت تو با اونی او به تعزز این حدیث بار بود. و او را بی تو با تو کار[2]. کار[2].

می آرند، روزی شبلی به محو خود اثبات می‌خواست و به بذر روحش یعنی به شهود ثمره‌ی وحدت می‌کاشت[3] و چشم رازش به توحید صرف می‌گشاد و محبوب در شهود شهر وجودش ندا می‌داد. بیت[4]:

در شهر بگو یا تو باشی یا من　　کاشفته بود کار ولایت به دو تن

إمّا أنا و إمّا انت. مغروری[5] او را در قلق دید؛ پرسید: «مالی أریکَ قلقاً ألیس هو معکَ و انتَ معه» یعنی او با تو نیست که جانت در قلق است[6]؟ و تو با او نه که اشکت چون شفق است؟ شبلی خندید و گفت: «لو کنتُ أنا معه کنتُ أنا أنا ولکنی محوت[7] فیما هو[8]»[9] یعنی اگر باشم من با او، باشم من من ولکن محوم در آنچه[10] (۱۶/الف)

۱- ک +: «سودای میان تهی ز سر بیرون کن　　از ناز بکاه و در نیاز افزون کن».

چنانکه دکتر محمد امین ریاحی در تعلیقات مرصاد العباد آورده‌اند؛ این رباعی از اثیرالدین اخسیکتی است که اصل آن چنین است:

سودای میان تهی ز سر بیرون کن　　از ناز بکاه و بر نیاز افزون کن

استاد تو عشق است چو آنجا برسی　　او خود به زبان حال گوید چون کن

ر. ک. نجم‌الدین رازی، *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد* به تصحیح محمدامین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۶ ص ۳۰ و ص ۵۶۹

و نیز ر. ک. اخسیکتی، اثیرالدین، *دیوان*، به تصحیح رکن‌الدین همایون فرخ تهران کتابفروشی رودکی ۱۳۳۷

۲- ک: «..... کار بود .....».

۳- فا: و بدر روحش به شهود شمس وحدت می‌کاست.

۴- ک: + «تا تو در هستیش نگردی گم　　تو چه دانی که چیست هو معکم»

۵- ک: می‌گفت مغروری.

۶- با: در اضطرار.

۷- فا: محو.

۸- ک: تکرار هو هو.

۹- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۱۵۷.

۱۰- ک: گنج.

اوی اوست؛ که معیت او با[۱] انیت[۲] درست نیاید. محو در هویت باید تا پرده از جمال توحید[۳] بگشاید. این درویش گوید نظم:

محو گشته به عشق جانانم تو مرا مشمری که من آنم[۴]

در نقاب وجودم اوست به کار[۵] تهمت بیهوده است بر جانم

کرد صیاد سر به کالبدم تا دگر[۶] صیدها بگیرانم

آن نبینی چون موسی صلوات الله علیه در سؤال رؤیت، انیت[۷] خود اثبات کرد: «رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْک» (اعراف/۱۴۳) نفی به رویت آمد «لَنْ تَرانِی» (اعراف/۱۴۳)و مصطفی صلی الله علیه و سلم چون به نفی رویت خود راه برد «ما زاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغی» (نجم/۱۷) رؤیتْ بی او اثبات شد. «أَلَمْ تَرَ إِلی رَبِّک» (فرقان/۴۵). این درویش گوید:

چو موسی رفت با خود خورد زخم لن ترانی را

کسی کو گم[۸] کند خو را ترانی هست شایانش

ای عزیز، اول به اثبات حکم بی علت[۹] محو رسوم کن. پس [به] اثبات توحید بی کیف محو علوم کن. پس به اثبات وحدت بی شرکت[۱۰] محو شهود کن. پس به اثبات احدیت بی ضدیت محو وجود کن؛ تا ازو بی خود شوی[۱۱]. «اِذَا فقدت وَجَدت أنا». قول ابلیس است که مقام طرد دارد «أَنَا خَیْرٌ مِنْه». (اعراف/۱۲)

۱- ک، با: «با اوست .....».

۲- ک: انانیت.

۳- با: «تو» به جای «توحید».

۴- ک: «تو مرا من مگو که من آنم» با: «تو مرا مشمر این که من آنم».

۵- ز: نگار.

۶- ک: دیگر.

۷- ک: انانیت.

۸- ک، با و فا: لن.

۹- فا: بی معیت.

۱۰- با: شرک.

۱۱- با،ک «بی خودی شوی»، ک: «بی خوشنودی».

و هو قول محمد صلعم لواء قبول بر می‌آرد[۱] «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَد» (اخلاص/۱) پس تو «أنا بلا أنا»[۲] کن تا «هو بلا هو» بینی وگل تجلیات از بستان توحید بر چینی. محو و اثبات اثباتَ که صوفیه بدان اشارت کنند بدین است[۳].

اما محققان گفته‌اند که محو در شهود است و مَحقْ در وجود. درجه‌ی مَحقْ فوق محو است. چون محقق از محو شهود در محق وجود رسید از خود برسید. باز او را به خود کار نبود و از خود شمار نه[۴].

مقام محو[۵] چنان است که ملح در اطعمه، اگر چه به خود محو است، اثرش[۶] بدو باقی. امّا مقام محق[۷] چنان است که عینی در مملحة افتد و عین مِلْح گردد اثر عینش درو هیچ نماند[۸].

پس محو صفت محقق بود که به محو[۹] بشریت، به حقیقت قایم است و مَحق، صفت مجذوب[۱۰]؛ از محق، شهود حقیقت به حق ثابت است. در مقام محو اثری بود از وجود و خبری بود از شهود. اما در مقام محق، نه اثرست و نه خبر، نه شهود نه وجود، نه دیدست نه بود که بود بودست[۱۱] در نابود. این درویش (۱۶/ب) در این معنی گوید رباعی:

از بند وجود خویش چون واگشتیم جستیم ز هر دو کون و یکتا گشتیم
بی زار ز امهات و آبا گشتیم دُردی بِده ای پسر که ما ما گشتیم

۱- ک، با: بر می‌دارد.

۲-قاضی تنوخی، نوادر المحاضرة و احیاء المذاکرة، ج۳، ص۱۴۵.

۳- فا: بدین معنی است.

۴- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۱۵۷. «و المحق فوق المحو، لانّ المحو یبقی اثراً و المحق لایبقی اثراً و غایة همة القوم أن یمحقهم الحق عن شاهدهم، ثم لایردهم الیهم بعدما محقهم عنهم».

۵- با: «محق».

۶- اساس: «اثرست».

۷- اساس: «محو».

۸- اساس: نماید.

۹- ک: «که همچو».

۱۰- اساس «محق».

۱۱- با: بودی.

الکشف الثالث فی بیان حقیقة المعرفة

و قال[1] الله تعالی «و ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِه» (انعام/۹۱)

و قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: «مَن عرف الله کَلَّ لسانه»[2]

بدان که معرفت وراء رأی[3] است و وراء هداست[4] و وراء اسرار و وراء اخبار. دست همه[5] بدو پیوسته و او وراء همه[6]، حبل ادراک بدو بسته[7] و او وراء ادراک.

مصطفی را نگر که از حقیقت او چه خبر می‌دهد: «لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک»[8]. صدیق اکبر نیز از عزت این حدیث چنان حکایت می‌کند: «سبحان من لا سبیل الی معرفته الا بالعجز عن معرفته[9] یا عجبا کیف عرفه[10] و لا کیف این عرفه[11] عرفه[11] و لا این».

ای عزیز، صورت معرفت از افهام غایب است و افهام از صورت معرفت خایب که معرفت در ضمن نکرت است و نکرت در ضمن معرفت.

حسین منصور حلاج از قدس معرفت چنین خبر داد: «من قال عرفته بفقدی، فالمفقود کیف یعرف الموجود، و من قال عرفته بوجودی، فقدیان[12] لا یکونان، و من قال عرفته بالجهل، فالجهل حجاب و معرفته وراء الحجاب لا حقیقة لها، و من قال عرفته بالاسم

۱- ک: «اذ قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء» این جمله پیش از «و قال» است.

۲- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۳۳۲.

۳- اساس: «وراء»، طبق ک اصلاح شد.

۴- ک: هدایت.

۵- فا: همت.

۶- فا: همت.

۷- ک: «و او وراء همت و حبل ادراک بدو بست».

۸- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۱۲۴ و ص ۲۰۰ و نیز ر. ک. میبدی، ابوالفضل، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، ج ۳، ص ۱۳۸ و ۵۴۳ و نیز مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج۶۸، ص۲۳.

۹- ک: «معرفت»، ز: الّا ما یعجز عن المعرفته:غزالی، ابو حامد محمد، *احیاء العلوم*، ج ۱، ص۱۷۵، به صورت: «الحمد لله الذی لم یجعل للخلق سبیلا إلی معرفته إلا بالعجز عن معرفته.

۱۰- با و فا: اعرفه.

۱۱- با و فا: اعرفه.

۱۲- اساس: «فقد یمان».

فالاسم لایفارق المسمی[۱]، لأنه لیس بمخلوق، و من قال عرفته به فقد[۲] أشار الی معروفین، و و من قال عرفته بصنعه، إکتفی بالصنع دون الصانع، و من قال عرفته بالعجز عن معرفته، فالعاجز منقطع و المنقطع کیف یدرک المعروف، و من قال عرفته کما عَرَفَنی[۳]، فقد أشار الی العلم و العلم یرجع المعلوم[۴] و المعلوم لایفارق الذاتَ، و من لایفارق الذات کیف یدرک الذات و من قال عرفته کما وصف نفسه فقنع الخَبر[۵] و الاثر، و من قال عرفته علی حدی فالمعروف شیءٌ واحد فلا یتجزّی[۶] و لایَتبَعضُ[۷]. و من قال المعروف عَرَف نفسَهُ فقد أقَرَّ بأنْ بأنْ العارفَ فی السر مُکَلفٌ[۸] لِانَّ المَعْرُوفَ لم یَزَلْ کان عارفا بنفسه»[۹]. که این همه اقوال إخبار است از معرفت (۱۷/الف) نه عین معرفت. و در عین معرفت از معرفت إخبار ممکن نبود. که چون ذات به ادراک ذات مشغول شد؛ پروای[۱۰] اثبات صفت نماند. و چون خبر در عین معرفت ممکن نبود[۱۱] پس نکرت[۱۲] باشد. این درویش درین معنی گوید:

خبر، از خوبی تو چون توان داد   کسی کو دید حسنت[۱۳] بی خبر شد

و این به مثال فهم شود که: «سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِم» (فصلت/۵۳)

ای عزیز، اگر چه ظهور اَشکال به نَور است، اما از حقیقت نور هیچکس را به هیچ وجه آگاهی نیست. اشکال از ظهور خود، وجود نور اثبات می‌کند. که بی نور هیچ چیز را ظهور

۱- اساس: «لا یفارق لانه المسمی».

۲- ک: بفقد.

۳- ک: «عرفتنی»، با: «عرفته».

۴- با: المعبود.

۵- ک: بالجز.

۶- ک: فلاینجزی.

۷- ک: ولایتعبض.

۸- ک: تکلف.

۹. این عبارت با اندکی اختلاف در کتاب «*شهید راه حقیقت و عشق حسین بن منصور حلاج و آثار او*» تألیف یا شار شار نوری نوزترک، ترجمه‌ی توفیق سبحانی صص ۳۵۸-۳۵۷ آمده است.

۱۰- ک: برد و این اثبات........ .

۱۱- ک: جز در عین معرفت نبود.

۱۲- فا: پس در حالت نکرت.

۱۳- ک: حسنش.

نبود. اما از حقیقت وجودش غافل است و از عین معرفت بی حاصل. و این را معرفت استدلالی گویند از صنع به صانع که مرتبه‌ی عقل است او را بیشتر ازین روش نیست.

و اگر وراء این فضا طیرانی کند بالش سوخته گردد و چشمش دوخته. «لو دنوت انملة لاحترقت[۱]». و این معرفت، معلول و مدخول است به علت وجود و شرکت شهود. و وراء این معرفت را درجات است و این روش جز به عشق ممکن نشود.[۲] تا پروانه به شعاع شعاع مصباح در حوالی نور می‌پرد اشکال را از آن حال باحسن المقال خبر تواند داد.[۳] امّا چون از خود بخیزد و به عین لمعه آویزد از خود[۴] سوخته و بدو افروخته گردد. نه درو اثر ماند نه خبر: «عند ظهور الحق ثبُورُ الخلق» تا آن ثبور از آن ظهور شاهد باشد و این را چهار مرتبه است: علم الحقیقة و حق الحقیقة و حقیقة الحق و الحق.

علم حقیقت به مثال وجه ظهور اَشکال دان و آن شعاعی است طاری از ضوء مصباح که وجه اَشکال بدان ظهور می‌یابد. اگر آن معنی به اشکال نبود او را ظهور آن ممکن نباشد که حق اشکال به خود ستر است و حق الحقیقة به مثال ضوء مصباح که در عین لمعه ظاهر است این شعاع (۱۷/ب) متعلق بدوست.[۵] چنانکه وجه ظهور اشکال به شعاع و حقیقة الحق الحق به مثال احراق است که در عین لمعه مخفی است. آن ضوء متعلق بدوست که بی احراق اشراق نبود. چون پروانه‌ی انسانیت را آن مصباح نور الله، پروانه وار به نور خود کشد[۶]، اشکال را وداع کند و در هوایش پر زدن گیرد. چون در قرب آن لمعه‌ی شرر رسد[۷] رسد[۷] اثر احراق جلال او را از اشراق جمال به خود کشد. اگر همه تن در داد و در عین حرقت افتاد؛ خود ازو نه اسم ماند نه رسم، نه اثر بود نه خبر، که محو فی محو و طمس فی طمس باشد. و اگر از اثر احراق بگریخت و بدان لمعه‌ی اسرار نیامیخت، هم از طلایه‌ی

۱- ک +: اگر یک سر موی بر تر برم   فروغ تجلی بسوزد پرم؛

ر.ک. ابن ترکه، صائن الدین، *تمهید القواعد*، ج۲ ص ۱۰۷۲.

۲- فا: این روش جز فهم عشق ممکن نبود.

۳- فا: نتواند داد.

۴- ک، با و فا: «ازو».

۵- اساس: «این بدوست».

۶- با: به پروانه نور به خود کشد. فا: به زبانه‌ی نور به حود کشد.

۷- لمعه‌ی سرّ بتو رسد.

اشراق بازگشت و با اشکال دم ساز[۱] خود او خبر از عین احراق نتواند داد؛ از اثر[۲] اشراق دهد[۳] و آن حقیقت معرفت نباشد.

پس، نصیب بعضی از معرفت خبر بود. که چون اشکال در مقام استدلالند اما از عین معرفت در اشکال[۴]. و نصیب بعضی اثر بود، و این ادراک شعاع است که ظهور اشکال بدان نور است. و نصیب بعضی نظر، و این مشاهده‌ی[۵] ضوء مصباح است که آن شعاع متعلق بدوست. و آنکه از خبر بگذرد، پس از اثر بگذرد پس از نظر بگذرد، از همه‌ی نصیب خود برخیزد و بدان لمعه که در عین حسن منظورست آویزد. تا از خود سوزد و بدو افروزد و خود ازو نه نام ماند نه نشان، نه از حالش خبر بود نه بیان. آن لمعه با او بی او همه این گوید: «لا یَعرف الحق الّا الحق»[۶]. این درویش بدین معنی گوید:

عارف و معروف به معنی یکی است آنکه خدا را بشناسد خداست

اگر در عین احراق به زبانه‌ی اشراق بی خود بدو حدیث کند، عین معرفت بود. اما نه ازو بود که درآن حالت او[۷]، او بود و بدین رمز این نیکو بود[۸]:

پروانه چون در آتش افتاد سوخت خود را
گوید که آتشم من لیک از زبان آتش

«أنا الحق»[۹] و «سبحانی»[۱۰] هم این حدیث است. اگر چه از قول آن پروانه اشکال در در اشکال[۱۱] افتد باکی نبود. مصطفی صلی الله علیه و سلم در حالت بی شعوری[۱۲] که ثبور

۱- ک: دمساز شد.

۲- ک: و او از اثر.

۳- فا: اشراق چه خبر دهد.

۴- فا: در اشکال اثر نه

۵- فا: این ادراک مشاهده

۶- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۲۸۳ نیز ر. ک. سبزواری، ملاهادی، *شرح الاسماء الحسنی*، ص ۳۶.

۷- ک: «...... نه او او بود ....»، با: «...... او نه او ....»، فا: نه او بود.

۸- فا: چه نیکو بود.

۹-ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، ص۲۱.

۱۰- ک: «ما اعظم شانی»، قیصری رومی، محمد داود، *شرح فصوص قیصری*، ص۱۶.

۱۱- «در اشکال» از ک و با نقل شد.

۱۲- ک: «بی شعوری و سکر و بیخودی ....».

در ثبور است[۱]. (۱۸/الف) وظهور در ظهور بود. عایشه صدیقه رضی الله عنها به حضرتش آمد. سلام بگفت، جواب شنید: «من انتِ؟ فقالت انا عایشة. قال من عایشة؟ فقالت بنت الصدیق. قال من الصدیق؟ فقالت صدیق[۲] محمد، قال من محمدٌ؟ فسکتت و تحیّرت» اینجا رمزی است چون انبیا را صفت عصمت است آن معصومه بیشتر سؤال نکرد و نهایت[۳] نپرسید و اِلّا هم از آن جنس جواب شنیدی و اینجا حدیث منی و اونی نیست.

ای عَزیز، چه گویی اگر در جواب «مَنْ محمدٌ» آن صدیقهٔ گفتی رسول الله، آخر هم بر آن اصل جواب شنیدی که مَن الله و هو أنا بلا أنا. از اینجا گفته‌اند که: «المعرفة نسیان الحق بالحق للحق». «فهم مَن فهم». «نسیان الحق علامة کشف الحق[۴] و بالحق شهود حق الحقیقة و للحق وجود حقیقة الحق فأنا الحق بالحق للحق».

«ای عزیز، آنکه محبوب ازل از عالم خود[۵] تو را خبر می‌دهد: از جهت کشش تست از طبیعت به حقیقت. تا نخست به خبر از طبیعت بر آیی پس به اثر در حقیقت درآیی. پس، از نظر، به حق الحقیقة قصد نمایی. پس، از جلوه‌ی منظور به حقیقة الحق گم آیی[۶]. پس معرفت حق را شایی.

اگر به خبر قانع شوی، از اثر محروم مانی، و اگر به اثر راضی گردی از نظر محجوب باشی و اگر به نظر اکتفا کنی از حقیقت منظور غافل آیی.

روش کلیم کریم از خبر به اثر بود. کما قال الله تعالی: «لَعَلّی آتیکُمْ مِنْها بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النّار» (قصص/۲۹) به غلبه‌ی شوق خواست از خبر به نظر روش کند: «رَبِّ أَرِنی أَنْظُرْ إِلَیْک» (اعراف/۱۴۳) در اوان طلب به خود نظر داشت، محبوب صمصام غیرت برداشت.: «قالَ لَنْ تَرانِی» (اعراف/۱۴۳) و او را از نظر به اثر افکند. «وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَل» (اعراف/۱۴۳) این معنی است. تا چون مقام او نبود از نظر توبه کرد«تُبْتُ إِلَیْک» (اعراف/۱۴۳) و به اثر قانع شد «وَ کُنْ[۷] مِنَ الشّاکِرِینَ» (اعراف/۱۴۴).

۱- «است» زائد است.

۲- ک، با: صدیق رفیق محمد. فا: فقالت رفیق محمد.

۳- ک، با: «.....نهایت نهایت.....».

۴- ک: الحقیقة.

۵- ک، با: وجود.

۶- با: بگرائی.

۷- ک و با: اَکُنْ.

روش خلیل جلیل از اثر به نظر بود، کما قال الله تعالی: «وَ کَذلِکَ نُرِی إِبْراهِیمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِیَکُونَ مِنَ الْمُوقِنِینَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأی کَوکَباً» (انعام/۷۵و ۷۶) خواست به حقیقت منظور پی برده راه غلط کرد «هَذَا رَبِّی هَذَا اکبر» (انعام/۷۸) این باشد. چون مقام او نبود از آن خواست توبه کرد: «قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِینَ» (انعام/۷۶) تا او از مقام استغفار به استغراق منظور به توجه نظر داشت[1] که گفت: «اِنّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّماوات» (انعام/۷۹)درین نظر است.

اما حبیب مجیب[2] از کل نصیب برخاست. از خبر گذشت: «لا اُحْصی ثناء عَلَیْکَ»[3] پس از اثر گذشت. گفت: «اَنْتَ کما اَثنَیْتَ عَلی نَفْسِکَ» پس از نظر گذشت: «ما زاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغی» (نجم/۱۷). پس به حقیقت منظور رسید. «ثُمَّ دَنا فَتَدَلّی» (نجم/۸) پس به لمعه‌ی نور جمالش آویخت: «فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنی» (نجم/۹) پس نار الجلال بدو آمیخت. «فَأَوحی إِلی عَبْدِهِ ما أَوْحی» (نجم/۱۰) تا در خطاب «أنا و أنت» توانست گفت: «انت و لا أنا» مگر آنکه صوفیه گفته‌اند: «المعرفة هی الانفراد بالفرد للفرد» کنایت ازین حال است. اینجا لطیفه‌ای است الطف که مخصوص کشف ذوقی این درویش است.»

انسان را حواس خمسه است: سمع و بصر و شم و ذوق و لمس، و هر حسی از آن دو روی دارد. رویی به حق و رویی به باطل. آن روی، عین معرفت است و این روی، محض نکرت.

«وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِیلًا ما تَشْکُرُونَ» (سجده/۹) کشف می‌کند که حواس ابواب معرفت است و دل موضع آن «أُولئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِیمان» (مجادله/۲۲) در نظر کشف، درجات معرفت را بدین اصل بنا است که خبر و اثر و نظر و لذت نظر و استغراق به منظور گفتیم.

بدان که حاسه‌ی سمع در حضور و غیبت[4] محتظ است به معروف[5]، و در غیبت از خبر و در حضور از اثر. پس او را روش بین الخبر و الاثر بود و این مقام کلیم است صلوات الله علیه که گفت: «لَعَلّی آتِیکُمْ مِنْها بِقَبَس» (طه/۱۰) چنانکه بیان کرده‌اند و اینجا (۱۹/الف) نکته‌ای است که موضع آن حاسه‌ی جزوی است از اجزاء همچنان کلام نیز از

۱- ک: «تا او را از مقام استغراق منظور متوجه نظر داشتند».

۲- ک: محب، با: محبوب.

۳-مازندرانی، محمد صالح، *شرح اصول الکافی*، ج ۱، ص ۲۳

۴- ک: غیبت حضور.

۵- ک: بمعرفت.

اعضاء در محل مخصوص است. پس درین مقام احتظاظ جزو به جزو است. و این معرفت قلیل الاثر است.

اما حاسّه‌ی شمّ محتظ است خاص بالاثر دون الخبر. پس روش او بین الاثر و النظر بود و این مقام مسیح است که در باب او گفته اند: «فَنَفَخْنا فِیهِ مِنْ رُوحِنا» (تحریم/۱۲) اگر چه موضع شم نیز جزوی است از اجزاء، اما محتظ است از اثر کل، که طیب[۱] در همه اجزاء مشموم موجود است. پس اینجا احتظاظ اثر به کمال باشد دون النظر. این معرفة ازو تام است و عارف را از آن حظ تمام.

اما حاسه‌ی بصر، محتظ [است] به نظر مع الاثر، اینجا کشف حجاب است و حظ از عین محبوب بی واسطه‌ی خبر و اثر پس روش او بین النظر و المنظور بود واین مقام خلیل است «هذا رَبّی هذا أکْبَرُ» (انعام/۷۸)آن را دلیل، اگر چه این حاسه هم در محل مخصوص است. اما احتظاظش بی حجاب است از حسن کل. این معرفت اقوی بود از خبر و اثر. «الخبر فی العیان[۲] هدر».

اما حاسّه‌ی ذوق، محتظ است از حقیقت حسن منظور به کلیت وجود، که قوت نظر بدان قوت است. اگر آن قوت ازو فوت شود از نظر اثر نماند او را از حسن منظور خبر نه: «النَّظر فی وَجْهِ الحَسَنِ یَزید النورَ فی البصر»[۳] بیان این قوتست. این مقام[۴] اسرائیل است که مصباح بصرش از زیت[۵] خوبی[۶] حسن یوسف افروختند: «فَألْقُوهُ عَلی وَجْهِ أبی یَأْتِ بَصِیراً» (یوسف/۹۳) سِرّ این معنی است. پس نظر دیگر است و لذت نظر که متعلق بدان قوت است دیگر. روا باشد که نظر بود و لذت نظر نبود. اما این چنین نظر را به منظور ثبوت نباشد[۷] (۱۹/ب) از اینجا است که سِرّ الله گفت:

ای ساقی از آن می‌که دل و دین من است   در ده قدحی که جان شیرین من است

۱- فا: طیعت

۲- با: الاعیان

۳- المستملی بخاری، ابوابراهیم، اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، ص ۱۶۸۸ به صورت: «النظر الی ثلاثه اشیاء یجلی البصر، الی الماء الجاری و الخضرة و الوجه الحسن»

۴- ک: «...... یعقوب اسرائیل.....».

۵- با: رایت نور حسن یوسف.

۶- ک و با: زیت نور حسن یوسف افروخته‌اند.

۷- همچنین در دیگر نسخه‌ها.

گر هست شراب خوردن آئین کسی معشوق به جام خوردن آئین من است

این معرفت اعلی است از آن و کشف آن جز به عشق نبود که لذت نظر از خواص عشق است.

اما حاسه‌ی لمس، محتظ است از کل به کل دون الخبر و الاثر و النظر و قوة النظر. هر حاسه که تصور کنی، محل ظهورش جزوی است از اجزاء قالب و جزو محتظ از کل به کلیت نتواند بود إلّا حاسه ی لمس که محل ظهورش کل وجود است؛ هیچ جزوی از اجزای قالب خالی ازو نیست. اما روش او در نهایة النهایات و غایة الغایات است. ازینجا پیشتر در معرفت قدم نیست که ادراک ذات به ذات است و سقوط نظر از صفات. و آن مقام که صوفیه جمع الجمع اشارت کنند که احتظاظ کل به کل است و نظیر آن چنان است که وصول حرارت آتش در تن سرما زده یا وصول اثر باد سرد در تن گرما زده که همگی آن به همگی این محتظ است و این معرفت ذات است به کشف معیت که سرّ سرّست. مصطفی صلعم، ازین معنی بدین نوع اشارت کرد به ید بی کیف[1] که: «وَضَعَ یَدهُ علی کتفی فوجدت بَرْدَ اَنامِلِهِ».

مگر ازینجا جنید گفت: «المعرفة حیاة القلب مع الله بلا واسطة»[2] اثر حیات در کل اجزاء قالب موجود است. درین مقام، عارف شبحی[3] بود بی واسطه‌ی روح به معروف زنده. اینجا نظر حجاب آید و موجب عتاب. مگر شبلی بدین معنی گفت: «اللّهم احشرنی عمیاناً»[4]

ای عزیز، چون پروانه‌ی انسانیت، از مقام خبر که اشاره به حاسه سمع است بگذرد و در محل اثر که عبارت از حاسه‌ی شم است رسد[5]؛ اثر زیت کافوری در مشامش آید و او را از اثر به نظر که محل حاسه‌ی بصر است کشش نماید. پس قوت نظر از منظور که محل حاسه‌ی (۲۰/الف) ذوق است یابد؛ روی از نظر برتابد و به حقیقت منظور شتابد. تا[6] در

۱- ک: «اشارت گردید بید بیکیف».

۲- سمعانی، شهاب الدین احمد، *روح الارواح*، ص ۱۷۶ و نیز ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج۱۱، ص۷۴، به صورت: قال محمد بن الفضل: المعرفة حیاة القلب مع الله.

۳- ک: شبحی شخصی. فا: عارف شخصی.

۴- تهانوی، محمد علی، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون*، ج۲، ص۱۰۷۰ به صورت: اللهم احشرنی اعمی فانک اجل و اعظم من ان تراک عینی.

۵- ک: سر اثر، با: رسد از زیت کافوری.

۶- تا از «با» نقل شد.

عین احراق که محل حاسه‌ی لمس است بدو تابد. درین حالت جزو جزو وجودش همه نور محبوب درگیرد و از خود به کلیت[۱] فنا پذیرد. عارف گم به معروف شود و سر وحدت مکشوف. نه ازو خبر ماند نه اثر. نه عیان ماند نه بیان.

شبلی را پرسیدند از معرفت، فقال: «أولها الله و آخرها ما لا نهایة له»[۲] یعنی اول اسم معرفت بود. پس عین معرفت [را] از اسم معرفت خبر بتوان گفت[۳]. اما در عین معرفت از عارف اثر نماند؛ پس نهایت[۴] آنرا که داند؟ از سلطان العارفین بشنو[۵] چه گفت: «من عرف الله لم یقل الله و من یقل[۶] الله لا یعرف الله»[۷].

ای عزیز تو به خود عارف نه ای. هم در حواس تو قوای دیگر است که نسبت به معروف دارد: «کُنْتُ لَهُ سمعاً و بصراً و لساناً»[۸] این حدیث است. چنانکه سمع و بصر وراء این سمع و بصر بدوست[۹]. حواس دیگر همچنان دان. هم در پرده سمع معنی ای است خاص‌تر از او که بدان بی حروف و اصوات حقیقت کلام متجلی است. چنانکه در حق کلیم گفت: «و کَلَّمَ اللّهُ مُوسی تَکْلِیما» (نساء/۱۶۴)

و هم در پرده‌ی بصر معنی ای است لطیف‌تر ازو که رؤیت جمال بی کیف بلاجهت و لامکان به غیر مقابله و اتصال شعاع نظر رائی به مرئی بدان حاصل است: «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ (قیامت/۲۲و۲۳)» بدین نظرست. هم در پرده‌ی شم معنی‌ای بود دقیق تر از او که ادراک نفخ بی کیف بدو باشد: «و نَفَخْتُ فِیهِ مِن رُوحِی» (حجر/۲۹) و هم در پرده‌ی ذوق معنی ای بود شریف‌تر از او که احتظاظ فیض اقدس بدو بود و «سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُورا» (انسان/۲۱) و هم در پرده‌ی لمس معنی ای بود عزیزتر از او که ادراک معیت ذات بی‌اتصال و بی انفصال بلاوصف بدو باشد «و هُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ ما کُنْتُم» (حدید/۶) امّا این معانی جز به کشف فهم نشود. مگر از اینجا (۲۰/ب) گفته‌اند: «من عرف الله ذهب عنه

۱- ک: از خودی بکلیتی.

۲- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۵۱۱.

۳- ک: پس عین معرفت شد از اسم معرفت شد از اسم معرفت خبر توان گفت.

۴- ک: نهایت اثر.

۵- ک: بشنو که چه.

۶- ک، با و فا: قال.

۷- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۳۶

۸- همدانی، عین القضاة *تمهیدات*، ص ۲۷۱ و نیز ر. ک. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۵۱۸.

۹- با: سمع و بصر است. فا: متعلق بدوست.

رغبة الاشیاء و کان بلا وصل و لا فصل»[۱] یعنی هر که خدای را به معیت وجود شناخت، رفته ازو رغبت اشیاء پس بود با او در نابود بود[۲] بی وصل و بی فصل. اینجا: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[۳] به پیوند: «عرفت ربی بربی»[۴] دریابی که چه باشد.

ای عزیز، دل مضغه ای است جوفانی، او را طاقت معرفت از کجا که محل آن تواند آمد. اما درین مضغه لطیفه ای است مُودَعْ که قوای «بی یَسمع و بی یُبصر و بی یَنطق»[۵] متعلق بدوست. مظهر جمال غیب آن است و از حقیقت معرفت بدو نشان. مگر هم ازینجاست که رُوَیْم گوید که: «قلب العارف مرآت[۶] اذا نَظَر فیها تَجلّی له مولاه»[۷].

بایزید رضی الله عنه را از حقیقت عارف پرسیدند گفت: «لا یری فی نومه غیر الله و لا فی[۸] یقظته غیرَالله و لا یطالع غیر الله»[۹]. یعنی نشان عارف حق آن است که غیر او را نشناسد و تا در نظر او سراً کان او جهراً غیر بود حقیقت معرفت برو نتافته باشد و او راه به معروف نیافته. بل چون حقیقت معرفت برو بتابد او را فقد دل شود که بیش دل را نیابد[۱۰] که جای دل، دلدار قیام کند و معرفتش بی او به خود تمام.

یکی را از مشایخ پرسیدند: «متی یشاهد العارف الحق فقال اذا بدء الشاهد[۱۱] و فنی الشواهد وذهب الحواس و اضمحل الاحساس[۱۲]» پس این آیه بر خواند: «إِنَّ الْمُلُوکَ إِذا

۱- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریه*، ص ۵۱۲.

۲- «بود» در اساس نیست.

۳ -مازندرانی، ملا صالح، *شرح اصول کافی*، ج۳، ص۲۴

۴- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۵۱۴: «سمعت محمد بن عبدالله بن شاذان، یقول: سمعت یوسف یوسف ابن الحسین، یقول: قیل لذی النون المصری: بِمَ عرفتَ ربک؟ قال: عرفت ربی بربی و لولا ربی لما عرفت ربی».

۵- مازندرانی، ملا صالح، *شرح اصول الکافی*، ج۱، ص۲۵

۶- ک: المعارف مرآت

۷- السلمی عبدالرحمان، *طبقات الصوفیه*، ص۳۱۷ ، به صورت:«للعارف مرآة اذا نظر فیها تجلی له مولاه».

۸- ک: لافیه

۹- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریه*. ص ۵۱۵

۱۰- فا: که پیش دلدار دل را نیابد.

۱۱- با: المشاهدة.

۱۲- با، ز و فا: الاخلاص.

دَخَلُوا قَرْیَةً أَفْسَدُوها وَ جَعَلُوا أعِزَّةَ أَهْلِها أذِلَّة» (نمل/۳۴) یعنی علامت معرفت همه فقدان در فقدان است که به خود وجدان آن ممکن نگردد.

مگر سلطان العارفین هم ازینجا است که گفت: «للخلق احوال و لاحال للعارف لأنّه مَحَتْ رسومه و فَنَی[2] هویته بهویة غیره و غَیّب[3] آثاره بآثار غَیره»[4] و آن نشان کمال کمال است که در معرفت پیشتر ازین قدم نیست. یعنی مر خلق را احوال است از تحول ازمان و تغیر اکوان و تبدل اعیان و تجدد الوان.

اما عارف را نه حال بود (۲۱/الف) بل تحول درو محال بود؛ که محو است او را رسوم، و محق است او را علوم. متلاشی است اونی او به هویت محبوب و غایب است آثار او به آثار مطلوب. و او را نه به خود اثرست نه کس را ازو خبر. نه در بند رسوم است نه در حجاب علوم. او او نیست. بل خود جز او نیست. محوش به وجودی است که درو تحویل نبود. غیبتش به شهودی است که او را تبدیل[5] نبود. «هو کما هو[6]» و «هو بلا هو» و «لا هو الا هو» صوفیه را در غیبت و حضور اشارت لطیف است. این درویش درین معنی گوید غزل:

دست بزن کین همه ملک آن ماست[7] — شاه نهفته ته دلق گداست
در ته پرده همه آرام هست — سوی برون این همه شور از چه خاست
چونی ما جمله ز بی چونی است — خر بود آنکس که بگوید چراست
گر نه جهان راست محرک[8] همو — این حرکات و سکنات از کجاست
نقش که بی آلت تصویر بست — بین تو مصور نه ز صورت جداست

۱- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۵۱۳: «و سُئلَ بن یزدانیار: متی یشهد العارف الحق سبحانه؟ فقال: إذا بدأ الشاهد و فنی الشواهد و ذهب الحواس و اضمحل ...»

۲- ک: فنت. ز: محق علومه و فنی هویته بهویته غیره.

۳- ک: غایت. با: غاب.

۴- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۵۱۱: «و قال ابویزید: للخلق احوال و لاحال للمعارف لانه محیث رسومه و فنیت هویته بهویه غیره و غیبت آثاره بآثاره غیره».

۵- با: تحویل و تبدیل.

۶- ک: «هو هو و هو کما».

۷- ک: دست بزن کین همه ملک آن ماست. با: دست بزن کین همه در ملک ماست.

۸- ز: محول.

باز اگر دیده‌ی معنی شود / در ته هر نقش ببینی چهاست

گر سر این رشته بدست آیدت / کون ببینی به مکوّن بپاست
عارف و معروف به معنی یکی است / آنکه خدا را بشناسد خدا است
نقش عدم را چه شماری وجود / آنکه فنا راست پذیرا[3] فناست
عالم و صورت همه در گردش است / در همه احوال، محول بجاست
آئی ازین گردش صورت برون[1] / تا رسی آنجا که ثبوت و بقاست
دورده گنبد دایر شناس[2] / گر نه سرت گشته ازین آسیاست
چشم تو مسعود ز صورت به بند / زانکه لقا[4] جوی به معنی لقاست[5]

النکتة اللایحة فی اشارات الغیبة و الحضور

قال الله تعالی: «هُوَ اللَّهُ الَّذِی لا إلهَ إلاَّ هُوَ عالِمُ الْغَیْبِ وَ الشَّهادَةِ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِیمُ» (حشر/۲۲) بدان که در هر[6] شاهدی غایبی است و در هر غایبی شاهدی است. تا از شاهد[7] شاهد[7] غائب نیابی به شهود غیب[8] نشایی. یعنی عالم به مثال شبح[9] است و اشیا به مثال (۲۱/ب) اعضا و آن روحانیات و جسمانیات است، که در جسمانی روحانی[10] تعبیه کرده؛ از غیب به شهادت آورده. پس روحانیات در جسمانیات به مثابه‌ی قوا بود در اعضا. و الله تعالی غیب آن روحانیات است. پس او غیب الغیب باشد. چنانکه قوا غیب اعضاست و

۱- ک: صورت گردش.
۲- با: دوده گنبد ز دوایر شناس.
۳- اساس: پذیران.
۴- ک: بقا.
۵- ک: بقا.
۶- فا: که هر شاهدی.
۷- ک: عالم شاهد.
۸- ک: غیب الغیب.
۹- ک، با: شخص.
۱۰- فا در هر جسمانی جانی.

روح غیب قوا. بدین نظر روح غیب الغیب را مثال[۱] بود. بل در آئینه قالب عکس آن جمال. جمال. رباعی:

روح در مـرآت قالب از ظـهور وجه اوست
شخص را بشناس کان هم اول و هم آخـرست
از ازل رویـی بر آن حـسن ابـد کرده است یار[۲]
در پی معراج دل شو قاب قوسین این سراست

و حواس را دو روست یکی متعلق به لطایف روحانی و دیگر مقید به کثایف جسمانی. آن را که روی روحانیات باز گردد، از جسمانیات غائب آید و بر[۳] روحانیات شاهد غیب بینی بدان وجه است و آن را که توجه بدین روی باشد روحانیات ازو غایب بود، او به جسمانیات شاهد صورت پرستی بدین وجه است.

پس هر که را غیب خود نبود شهود حق نباشد. اول عارف بدین شهود از صورت غایب گردد و به معنی که غایب است شاهد. پس، از معنی که مشهود اوست غایب گردد و به حق که غیب الغیب است شاهد. ازینجا روشن گردد، حواس بدان روی که متعلق به لطیفه‌ی روحانی است حق بین آمد و از روی خود که مقید به کثیفه‌ی جسمانی است غیر بین. اگر سعادت وقت مساعدت کند آن وجه از حجاب این وجه برآید و مشاهده‌ی حق بحقیقت روی نماید.

غیبت و حضور که صوفیه اشارت بدان کنند، بدین رمز توان شناخت. کما قال القشیری: «الغیبةُ غیبةُ القلب عن علم ما تجری من[۴] احوال الخلق لاشتغال الحس بماوَرَدَ علیه، ثم قد یغیب عن احساسه بنفسه و غیره من تذکر ثواب[۵] او تفکر فی عقاب»[۶] و عندی عندی من تذکر جمال[۷] او تفکر فی جلال[۸]. «اما الحضور قد یکون حاضرا بالحق؛ لأنّه اذا

۱- ک: تمثال.

۲- فا: باز.

۳- ک، با و فا: بروحانیات.

۴- ک: عن

۵- ک: فی ثواب

۶- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۱۵۰.

۷- فا: الجمال.

۸- فا: الجلال.

غاب عن[1] الخلق حضر بالحق»[2] یعنی تا حس (۲۲/الف) برونی به اشتغال صورت در کار است حس درونی از اشتغال معنی بی کار است.

چون وارد حق از جنس خطاب یا عتاب به شهود جمال یا به تجلی جلال، حس درونی را برانگیزد، و از صورت به معنی آویزد؛ غائب، شاهد گردد و شاهد، غائب. دلش بدان[3] غیبت[4] نه از جریان احوال خلق داند و نه شهودش به خود و نه به غیر ماند که حس حس مشغول بدان وارد است و از غیبت خود به حق شاهد.

چنانکه می‌آرند، ابوحفص حداد (رح) آهن می‌تافت؛ ناگاه قاریی[5] از قرآن آیتی برخواند و او را واردِ حق از خود برهاند؛ از خود برفت، نشان ز شاهدش غایب[6] شد و غائبش شاهد. از غیبت دل دست در آتش کرد و آهن تافته بیرون آورد چون حس درونی به وارد[7] مشغول بود و حس برونی از احساس معزول، بدان غلبه[8] آتش از آتش دل آب نمود و این معنی به غیبت نفس شاهدی تمام است..

این درویش درین معنی گوید:

آتش ز یاد رویت گلها نمود ما را   زان خوش خلیل سانم در بوستان آتش

امّا در غیبت و حضور، مشایخ را اختلاف است. بنابر مشاهده‌ی حال نه از مجادله‌ی مقال. بعضی گویند که روا باشد که عارف را به شهود حق غیبت مدام بود و حضورش بدان غیبت تمام. و بعضی گویند اگر عارف را غیبت از خودی که نفس بود برای ارتباط شهود حق بس بود؛ از آن پس همه در حضور است که غایب از خطاب معذور است[9]. اینجا لطیفه‌ای است آنکه غیبتش به وارد بود، درو نفس نفس تحولی و تغیری[10] باشد. گاه از غیبت به حضور آید و گاه از حضور به غیبت رود.

۱- اساس: من.

۲- قشیری، عبدالکریم ابن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۱۵۲..

۳- فا: دلش مشاهد بدان.

۴- با: غیب.

۵- ک: مردی.

۶- ک: او را وارد حق از خود بیرون نشاند شاهدش غایب .....».

۷- ک: بوارد تجلی.

۸- ک: غیبت.

۹- ز: همه در حضور است. غایب که ار خطاب مغرور است.

۱۰- ک: تغیرنی و نحولی.

چنانکه در بدایت احوال از شبلی می‌آرند روزی در خلوت[1] جنید شد. جنید با صاحبه‌ی[2] خود در پرده نشسته بود. او خواست که ازو در پرده شود. فرمود: شبلی را وارد حق از خود غائب کرده است و به حضرت حاضر، او را نظر شهود (۲۲/ب) به غیر نیست و نظر بر بُت[3] و دیر نه، بر حال خویش باش: «هل فی الدارین غیر الله»[4] او را نقد است و شواهد صورتش از چشم شهود او همه فقد[5]. پس حال برو بگشت و غرق در گریه گشت. جنید اهل را گفت که در پرده شو که از او پرده غیب بگشاد و ازو به خود[6] افتاد.

اما آنکه غیبتش به شاهد حق بود و او را شهود مطلق، باز به خود نیاید. و غیر در چشمِ وقتش ننماید.

چنانکه می‌آرند: ذوالنون مصری مریدی را به حضرت سلطان العارفین فرستاد تا از احوالش به حسن مقالش[7] خبر گوید و او را بدو جوید، چون به خلوتش اندر آمد، بایزیدش گفت: «ما ترید؟ قال أُرید ابایزید. فقال مَن ابو یزید؟ و أینَ ابویزید و أنا أطلبُ أبا یزید.» آینده گم شد که این مرد چه می‌گوید و یافته را از چه می‌جوید؟ چون ازین حال به ذوالنون باز گفت بگریست و بگفت: «اخی ابویزید ذهب مع الذاهبین» یعنی حالت بایزید به جوینده[8] می‌گفت:

در ده کس نیست جمله مست اند — بانگی به دهِ خراب در دِه

«هل فی الدارین غیر الله». پس غیبت شبلی از وارد بود و غیبت سلطان العارفین از شاهد. آن بدایة البدایات است و این نهایت النهای[ا]ت است. این درویش درین معنی گوید:

از شاهد ما هر آنکه جاحد باشد — مشرک بود او اگر چه زاهد باشد[9]
وان را که شهود شاهد از خودبرد — غائب شود از جحود و شاهد باشد

۱- ز: خلوت خانه.

۲- ک و فا: با صاحب پرده خود نشسته بود، با: صاحب.

۳- اساس: ؟ ک: بُت با: بریت.

۴-غزالی، ابو حامد محمد، *رسائل الغزالی*، ص۱۰۵، به صورت«لیس فی الدارین غیر الله». و در *تمهیدات*، ص ۲۵۶: «لیس فی الدارین إلّا ربی و ان الموجودات کلها معدومه إلّا وجوده»

۵- با: فقد است.

۶- اساس «از او به خود».

۷- با: با حسن مقال.

۸- با: ذهب من الذاهبین یعنی حالت بایزید بجوئید.

۹- اساس: بود.

الکشف الرابع فی بیان حقیقة المحبة

قال الله تعالی: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دِینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِی اللَّهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَه» (مائده.۵۴)

و قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: «من احب لقاء الله احب الله لقاءه و من کره لقاء الله کره الله لقاءه»[1] بدان که محبت صفتی است اخص مر ذات باری را بلا کیف و لامیل و لاتجاوز[2] بین المحب و المحبوب، که دیده‌ی ادراک عقل به فهم آن نرسد وقدم اوهام فکری فکری به کنهش راه نیابد. عالم نبود و آدم نبود، ارواح نبود و اشباح نبود؛ (۲۳/الف) که بدین صفت خود به خود هم محب بود و هم محبوب. کما قال فی کلمات القدسی: «انّ الله جمیل و یحب الجمال» آری جمالیت محبت را دو رکن است: عشق و حسن. آن را که حسن وجودی بود عشق وجودی باشد. پس وجودش هم عشق [است] و هم حسن. حسن، اشارت به ظاهریت[3] است و عشق، عبارت از باطنیت او. همان ظاهر است که باطن است. همان باطن است که ظاهر است. هو[4] الظاهر و الباطن.

آری چون او را هم جمال وجودی بود هم محبت وجودی، جمال عین محبت بود و محبت عین جمال. که او خود به خود هم عاشق [است] و هم معشوق. عاشق اسم عشق است و معشوق علم[5] حسن.

ای عزیز، او به وجود جمال موجود است و به شهود محبت مشهود. پس وجودش جمال است و جز بدو شهود محبت محال. اما محبت را وجوه است. وجهی است حق را به خود از جهت قدم ذات «إِنّ الله جَمیل و یُحِبُّ الْجَمالَ»[6] وجهی است از حق به خلق «یُحِبُّهُم» (مائده/۵۴). و وجهی است از خلق به حق «یُحِبُّونَه» (مائده/۵۴). در حقیقت هر سه وجه، یکی است و درین وجه، نه شکی است. و این را به مثال فهم کنی. صاحب حسن را که مثالش در حسن ممتنع بود، او را دوستی خود به خود واجب باشد «انَّ اللهَ جَمیل و یحبُّ الجمال». چون خواهد که آن جمالِ ممتنع المثال را معاینه کند، نظر در آینه کند؛ که

۱-قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۵۱۸: «من احب لقاء الله احب الله لقاءه و من لم یحب لقاء الله لم یحب الله لقاءه» نیز رُ. ک. کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه*، ص ۳۹۵.

۲- ک و با: تجانب.

۳- ک + او

۴- اساس: «و الظاهر».

۵- ک، با: «اسم».

۶- سمعانی، شهاب الدین احمد، *روح الارواح*، ص ۴۲۳.

بی آینه ظهور او ممکن نبود، تا آینه عکس آن جمال بپذیرد و او آینه را هم بدان وجه دوست گیرد «یُحبُّهم» و چون آن جمال در وجه آینه تابد آینه خود را عین محبوب یابد حقیقت خود [را] هم آن وجه شمارد و او را بدان وجه دوست دارد «یُحبونه». پس دوستی صاحب حسن آینه را و دوستی آینه صاحب حسن را دوستی خود به خود است «لا یُحبُّ اللهَ غَیْرَ الله»[1] این باشد

ای عَزیز، محبت رابطه ای است که قدم را به حدوث می‌بندد[2]؛ تاحدوث بدان ربط به قدم می‌پیوندد. او اول محبت خود را به تو مسلم می‌کند «یُحبُّهم» (مائده/ ۵۴) پس محبت ترا به خود محکم می‌کند. (۲۳/ب) «و یحبُّونه» (مائده/ ۵۴) چون او جز جمال خود را دوست ندارد پس تو بدو جمیلی و چون جمال، جز او را نباشد پس تو بدو دلیلی و این سر سرّ تست رباعی:

عشق او تا از ازل هم جوهر و هم سنگ ماست
جان و دل عارست[3] ما را کفر و ایمان ننگ ماست
ما به رنگ و بوی این بستان کجا گیریم انس
عشق و حسنش در گِل و دل بوی ما و رنگ ماست[4]

و در محبت اقوال است و احوال، اقوال، عبارت عوام است که نظرش ناتمام است و احوال، اشارت خواص است که نظرش در آن به عین اختصاص است.

نزدیک اهل علم، محبت مجرد ارادت است در حق عباد برای افادت. اما مراد این طایفه از محبت ارادت نیست که قدیم را در نفس خود از ارادت جز[5] افادت نیست. پس از از آن روی که دوستی او بدوست این قول بر آن وجه نه نیکوست.

و آنکه امام قشیری گوید: «محبة الحق سبحانه و تعالی للعبد ارادة الانعام[6] مخصوص علیه کما اَنّ الرَحمةَ ارادةُ الاِنْعَام[7] فالرَّحمة اخَصُ من الارادة و المحبَّه اخص من الرحمة

۱-خواجوی، محمد، ترجمه *النفحات الالهیه*، ص ۱۱
۲- ک: می‌بند با: می‌پیوندد.
۳- ک: عاری است
۴- اساس بوی یار و رنگ.
۵- اساس: خیر.
۶- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*: «ارادته لانعام»
۷- با: ارادة الانعام مخصوصاً

فارادةُ الله أن یوصلَ الی الْعَبد الثواب و الانعام تسمی رحمته و ارادته ان یخصَهُ[۱] بالقُربة و الاحْوال العلیة تسمی محبة»[۲] این نیز بیان حقیقت محبت نیست. او تعالی که به خود خودَ را دوست می‌دارد نه بدین وجه است که محبت خود به خود نه از جهت ارادت نعم بود و نه از جهت ارادت قربت عالم قدس.

محبت این لوث را احتمال نکند و قال بعضهم: «محبة الحق للعبد مَدْحُهُ له و ثناءُه علیه بالْجَمیل فیَعُودُ معنی المحبَّة علی هذا القول الی کلامِهِ و کلامُه قدیمٌ»[۳] و این قول را نیز نیز حقیقتی نیست که مدح و ثنا به محبوب از لوازمات محبت است[۴] نه عین محبت. چون محب به شهود محبت محبوب را بیند، وجود جمیلش را مدح و ثنا گوید.

آنکه[۵] الله تعالی را به خود حمد و ثنا گوید، بدین نظر است که وجودش جمال است و و جز به شهود جمال، حمد و ثنا محال. پس حمد و ثنا نشان (۲۴/الف) محبت بود نه عین محبت و قال قومٌ[۶]: «محبتُه للعَبْدِ من صفات فِعْلِهِ فهو احِسانٌ مخصوصٌ تَلقَی[۷] العَبْدُ به[۸] و حالة مخصوصةٌ تُرَقی[۹] الیها» کما قالَ بعضهم: «محبتُهُ[۱۰] للعبد نِعمتُهُ مَعَهُ»[۱۱] و این قول خود نفی صفت محبت کند از ذات و آن را به عبد مضاف کند. نزدیک اهل تحقیق این جز گزاف[۱۲] نبود. چه، اگر صفت محبت از ذات نفی کنی عداوت اثبات یابد و آن خود کفر بود و چون صفت محبت به ذات خود ثابت آمد؛ این همه اقوال نفی شد؛ که صفت قدیم به علت حادث معلول نتوان گفت.

۱- ک و ز: یختص.

۲- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. *رسالهٔ قشیریه*، ص ۵۱۹ نیز ر.ک. ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، ص ۵۵۴

۳. همان، ص ۵۱۹.

۴- ک: نیست.

۵- ک: بدانکه.

۶- ک: بعضهم.

۷- ک: بلقی با: یلقی.

۸- ک: و به.

۹- ک: ترقیهٔ با: برقیه.

۱۰- با: رحمة.

۱۱. همان، ص ۵۱۹.

۱۲- با: لاف.

پس محبت او مر عبد را تجلی آن صفت خاص است بدو «بلاکیف و لامثل[۱] و لاتجاوب[۲] بین المحب و المحبوب» و آن حیرت در حیرت است که در تحت بیان و وصف وصف نیاید. مگر بعضی از سَلَفْ هم ازینجا گفته‌اند: «محبةُ الله من صفات الجبریة فاطلقوا اللفْظَ و تَوقفُوا عن التَّفسیر[۳]»[۴] این قول اسلم است و اساس محبت بدان محکم‌تر[۵]، باید که مذهب سَلَفْ پیش گیری و محبت را به توقیف خبر[۶] پذیری. به رأی خود مأول نکنی و حدیث عشق را مُهْمَل نکنی. چون در تعذر[۷] این حدیث نه عقل رسد نه وهم، نه علم رسد نه فهم. اقرار آن جز به توقیف[۸] جهل بود و هر تاویل که به رأی خود کنی سهل بود. اگر آن صفت را اضافی دانی بر گزافی. و اگر به صفات فعل لاحق[۹] کنی از کدر بشریت نه صافی. و اگر مَرْجَعَش[۱۰] کلام دانی همه[۱۱] لافی که او تعالی دوستی خود به خود دارد. آنجا که نظر به احتظاظ حسن است و نه التفات به احتیاج احسان. محبتی که از احتظاظ حسن خیزد میل بود. و محبتی که احتیاج احسان انگیزد غرض[۱۲] باشد. و میل و غرض[۱۳]، از لوازمات حدوث است. محبت الله از آن لوث مقدس و متعالی است که آن قدس قدس است. بر هر که او بدین صفت تجلی کند (۲۴/ب) وجودش بی صفت گردد و شهودش بی جهت. او را بالحقیقة اهل حق محب[۱۴] خوانند و محبوب حق دانند. پس عبدهم از آن وجه

۱- فا: و لا میل.

۲- ک: تجانب. با: تجاوز.

۳- ک: المحبة من صفات الحیرت فاطلقوا للفظ و توقفوا عن التفسیر.

ز: محبت الله من صفات حیرت الخیریة فاطلقوا للفظ و توفقوا عن التفسیر.

۴. قشیری، عبدالکریم بن هوازی، *رسالهٔ قشریه*، ص ۵۱۹، نیز ر. ک ترجمه‌ی *رسالهٔ قشریه*، ص ۵۵۵.

۵- ک و ز: ترا.

۶- با و ز: بتوفیق خبر بپذیری. فا: به توفیق خبر بپذیری.

۷- ک، ز و فا: تعزز.

۸- با و فا: جز بتوفیق.

۹- ک، با: ملحق.

۱۰- ک: اگر از جنس کلام دانی.

۱۱- اساس: هم بود.

۱۲- ک: عوض عوض باشد.

۱۳- ک: عوض.

۱۴- اساس: «محبت».

که محبوب است محب است و هم از آن وجه که محب است محبوب است. و هم بدین حالت گفته‌اند: «المحبة محوُ المُحبّ بصفاته[۱] و اثبات المحبوب بذاته»[۲] چنانکه نار چون در در شمع گیرد آنچه صفت شمعیت است درو محو کند تا ذات ناریت بدو بی او اثبات یابد[۳]. ازینجا توان گفت محبت در تحت اقوال درنیاید؛ درو احوال باید. پس آنچه صوفیه درو گفته‌اند، نسبت به احوال دارد نه به اقوال، و آنچه کل احوال محبت را شامل است این است.

کما قال القشیری رح: «محبة العبد حالة مخصوصة یجدها من قلبه تلطف عن عبارة العباد و قد یحمله تلک الحالة علی التعظیم له و ایثار رضاهُ و قلة الصبر عنه و الاحتیاج الیه و عدم القرار من دونه و وجود الاستیناس بدوام ذکره له[۴] بقلبه و لیست محبة العبد له متضمنة میلاً و احتظاظاً»[۵] این هم بیان بدایت احوال محبت است و آن حالتی است مخصوص، که از دل پیدا می‌گردد، و شخص عاقل به غلبه‌ی او شیدا می‌گردد. لطیف‌تر از آن است که در عبارت آید و عزیزتر از آن که کسی بدو اشارت نماید. و چون این حالت در دل استیلا یابد، دل از خود بدو شتابد. محبوب بدان در دل محب[۶] عظیم بود و او را به ایثار هوا خود رضایش کریم بود.

از آن است که چون حب را[۷] احتیاج به جمیل باشد، صبر محبّ از محبوب قلیل باشد. نه از جفایش فرار بود و نه بی لقایش قرار بود. و چون توجه دلش بدو[۸] مدام بود، استیناس به ذکرش دوام بود. امّا علامت محبت او میل و احتظاظ نیست: «وَ عِندی محبَة الله لِلْعَبْد انجذابُ قلبه بالجمال و انحراق[۹] روحه بالجلال[۱۰] و محبة العبد له استغراقُهُ بشهودِهِ

۱. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۵۱۲: «محو المحب لصفاته»

۲-همان، ص ۵۲۱، نیز ر. ک. ترجمه *رساله قشیریه*، ص ۵۵۹.

۳- ک: و بیابی درو احوال نابد پس..... با: درو احوال یابد پس.

۴- له در اساس نبود.

۵- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشریه* ص ۵۲۰: «و اما محبة العبد الله فحالة یجدهامن قلبه، تلطف عن العبارة و قد تحملة تلک الحالة علی التعظیم له و ایثار رضاه و قلة الصبر عنه و الاهتیاج الیه و عدم القرار من دونه و وجود الاستئناس بدوام ذکره له بقلبه و لیست محبة العبد له سبحانه متضمنة میلا و لا احتظاظاً»

۶- با: محبت.

۷- «را» از ک نقل شد.

۸- «بدو» از ک و با نقل شد.

۹- با و فا: احراق.

۱۰- ک: الجمال.

و استهلاکُهُ بوجودِهِ بلامیلَ و لا (۲۵/الف) احتظاظَ ولا احتیاجَ» و این بیان احوال نهایت محبت است.

اینجا لطیفه ای است الطف. محبت که در آن نه نظر به احتظاظ حسن است و نه التفات به احتیاج احسان، آن محبت خود به خود است. چه، شخص خود را از جهت حسن و احسان دوست نمی‌دارد؛ بل حسن و[1] احسان او را به ذات خود محبوب است و برای خود مطلوب. پس دوستی حسن و احسان به ذات آمد نه دوستی ذات به حسن و احسان.

از ینجا روشن گردد که زینت ذات اگر چه به حسن و احسان می‌نماید اما همان ذات است که حسن و احسان را می‌آراید. پس ذات حسن حسن است و احسان احسان.

بدین معنی این درویش گوید بیت:

حلیه‌ی دیگر نه تو را حاجت است　　　گنج لطافت توئی از حسن ذات[2]

چون ذات انسان حسن حسن آمد[3] که نه او را به احتظاظ حسن دوست می‌دارد نه به به احتیاج احسان، آن محبت نیز که به دوست ذاتی باشد که تعلق به صفتی ندارد بدین نظر، حسن عین عشق است و عشق محض حسن، که ذات خود به خود هم عاشق و هم محب است، هم معشوق و هم محبوب است. پس هم عشق است و هم حسن است.

اگر اینجا «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَه» (مائده/۵۴) را ربط به «اِنَّ اللهَ جَمیْلٌ و یُحبُّ الْجَمَال»[4] دهی معلوم شود که دوستی او به تو دوستی اوست بدو و دوستی تو بدو دوستی تو به تست: «لا یحبُّ اللهَ غیرَ الله» این درویش هم درین معنی گوید:

از ازل رویی برآن حسن ابد کرده است یار[5]

در پی معراج دل شو، قاب قوسین این سرست

ای عزیز، محبت دایره است و جمال نقطه. هر جا که این نقطه وضع شود این دایره پیدا گردد[6]. اول در لوح ذات انسان، نقطه‌ی جمال وضع کرده‌اند «وَ صَوَّرَکُمْ فَأَحْسَنَ

۱- ک: در

۲- ک: این بیت را افزون دارد:

به زیورها بیارایند وقتی خوبرویان را　　　تو سیمین تن چنان خوبی که زیورها بیارایی

۳- با: «و احسان احسان» پس از «آمد»

۴- سمعانی، شهاب الدین احمد، *روح الارواح*، ص ۴۲۳.

۵- ز: باز.

۶- «پیدا» از ک نقل شد.

صُوَرَكُمْ» (مؤمن/۶۴) آنگاه دایره‌ی محبت بدو (۲۵/ب) در آورده[۱]: «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَه» (مائده/۵۴). اگر بدان نقطه پی بری دانی که همو[۲] محب است و همو[۳] محبوب و همو شاهد و همو مشهود که هم عشق است و هم حسن. شهود جمال وجود است و وجود محبت عین شهود و جمالش و محبتش به وجود اوست[۴] و وجود او به شهود او. بل شهودش عین وجود است و وجودش عین شهود.

جنید را رضی الله عنه از محبت پرسیدند فقال: «دخول صفات المحبوب علی البدل[۵] من صفات المحب»[۶]

ای عزیز، ذات، نقطه حسن است و صفات، دایره‌ی محبت. هر جا که آن نقطه وضع شود آن دایره بدو تمام آید. آری، چون صاحب حسنی نظر در آینه کند؛ ذات آینه نقطه‌ی جمال گردد و مشهود و شاهد صفات یک دیگر را مثال.

ازینجا روشن گردد که اگر در لوح انسانیت نقطه‌ی ذات وضع نبودی دایره صفات سبعه[۷] به دورش چون روی نمودی «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُم» (حدید/۴) این حدیث است است «و هو معکم» بالمحبّة «اینما کنتم» بالجمال. بدان وجه حقیقت انسان مجموعه‌ای است از صفات سبعه‌ی ذات: حیات و قدرت و ارادت و علم و سمع و بصر و کلام، که به وضع آن نقطه این دایره بدو پیوسته است و در دریافتش بر عقل بسته. در آینه‌ی طبیعت او آن حقیقت تافته است. او درین آینه آن جمال یافته، دوستی او به حق دوستی ذات به ذات است. چه فهم خواهی کرد؟

ای عزیز، حسن را صفت احدیت است «لَيْسَ كَمِثْلِهِ[۸]» (شوری/۱۱) که با وجود مثل، حسن مطلق نباشد. و عشق را صفت صمدیت «لا شَرِيكَ لَهُ» (انعام/۱۶۳) که به بقاء نیاز،

۱- اساس: «دور آورده».

۲- ک: همه.

۳- ک: همه.

۴- ک: حمالش وجودست و محبتش عین شهود و شهود و الوجود اوست. فا: جمالش وجود است و محبتش شهود شهود او به وجود است و وجود او به شهود او.

۵- ز: علی الابدال.

۶- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله‌ی قشیریه*، ص ۵۲۱.

۷- ک و ز: صفات سبع.

۸- ک و فا: لیس کمثله شیء. ز: لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر.

عشق محقق نبود. صفت صمدیت تأیید احدیت است و صفت احدیت تاکید[۱] صمدیت. الوهیت جز بدان دو حد[۲] ثابت نگردد پس وجود (۲۶/الف) حسن جز به شهود عشق نیست نیست و شهود عشق جز به وجود حسن نه. چنانکه اثبات احدیت به صمدیت و اثبات صمدیت به احدیت هم از آن است. به هر صورت که عشق رو نماید، مثلش در حسن منقطع آید. اگرچه در نظر عقل او را از اشکال امثال بود.

پس ثابت شد که در نظر عشق بدان صورت، تجلی حسنی است که مثل ندارد. نه آن صورت مثل «أَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ.» (البقره/۱۱۵) خاص بدین وجه است. ای، اینما تولوا بالمحبّة فثم وجه الله بالجمال، فَهم مَن فَهم

ای عزیز، جز او را دوست نتوان داشت و محال است که بدارند. به هر که روی آری و به هر چه دوست داری او باشد؛ اگر چه ندانی. چه او را محبت و جمال وجودی است و وجودش مطلق و صفت وجود مطلق آن است که ایجاد، لازمه‌ی ذات او بود. چنانکه نور، ظهورِ مطلق دارد؛ اظهار لازمه‌ی ذات اوست. پس بدین نظر، محبت و جمالش موثر است در صورت عالم. هر که را وجه جمالی است از آن اثرست و در هر که از عین محبت خیالی است بدان نظرست پس همو محب است همو محبوب، همو طالب همو مطلوب، همو شاهد، همو مشهود، همو حامد، همو محمود. من و تو بهانه‌ایم و تیر ملامت را نشانه که او را نه در جمال مثل است و نه در محبت شرکت.

ازینجا توان دانست که اعیان را دو روست؛ رویی بدو و رویی به خود. آن رویی که بدوست همه[۳] حسن در حسن است و آن رویی که به خود است همه قبح در قبح. چون انسان را عین عشق گشاید، اعیان بدان وجه مرآت آن جمال نماید «ما رایتُ شیئاً قطّ إلّا و رایت الله فیه»[۴] درین نظر است آن را که از حقیقت عشق[۵] خبرست. این درویش درین معنیَ گوید بیت :

:

ز حسن چهره که یار آیت[۶] کمال نمود (۲۶/ب)

۱- با: تأیید.

۲- ز: واحد. فا: دو وجه.

۳- ک، با: همه.

۴- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۵۶ و ۲۸۰: «ما نظرت فی شیء إلّا و رایت الله فیه» و نیز حسن زاده آملی، حسن، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، ص۵۵. به صورت: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه.»

۵- ک: حقیقت و جمال عشق.

۶- ز: ما رایت.

مرا همه صور آیینه‌ی جمال نمود

ای عزیز محبت را درجات است، خبر و اثر و نظر و استغراق و استهلاک نظر به منظور[۱]. و محب[۲] را در آن حالات است: خوف و رجا و دهشت و حیا و غیرت و حیرت [و] صحو و سکر.

اول درجه‌ی محبت خبر است. کما قال الشاعر: «الاذن تعشق قبل العین احیانا»[۳] یعنی چنانکه نظر به جمال دل فروزی موجب ولوله[۴] است، خبر از حسن جان سوزی نیز ولوله هست[۵]. اما محبت خبر به نسبت از نظر، قلیل الاثر بود و محبت خبر نیز[۶] بر دو وجه است. است. از وجه حسن و از وجه احسان. در نظر عقل، خبر احسان از خبر حسن سریع الاثر بود که بدان، نفس محتاج است. اما در نظر عشق، خبر حسن از خبر احسان معشوق‌تر بود؛ که بدان، دل را معراج است. محبت احسان نسبت به اثر دارد و محبت حسن تعلق به نظر، که احسان اثر از معشوق است و حسن عین معشوق؛ که شهودش به نظرست. بدین شهود، پایه‌ی نظر از اثر رفیع القدر بود. چه به احسان فزایش است و به حسن ربایش.آنجا شکرست و اینجا سکر. نفس را از آنجا قوت است ازینجا قُوَّت. این همه اثبات خودست و آن همه نفی خود. تا نفی خود نبود، محبت اثبات نیابد. چنانکه یکی از این طایفه گوید: «المحبة ما تمحو اثرک»[۷]

ای عزیز، محبتی که به احسان بود، آن محبت خودست از جهت جذب نفع و منع ضرر، که تعلق به نفس دارد. اما محبتِ حُسن، دوستی ذات محبوب است. آنجا نه نظر به جذب نفع است و نه به منع ضرر؛ بل ضرری[۸] که از محبوب بود محب را دوست‌تر از نفع خود است. که او را دوستی او دشمن[۹] خود ساخته است و شجره‌ی مرادش از بیخ برانداخته است. این درویش درین معنی گوید:

۱- ز: استهلاک به منظور.

۲- ک، با: محبت.

۳-غزالی، ابو حامد محمد، *رسائل الغزالی*، ص۴۹۹.

۴- ک: وله.

۵- ک:+ نه تنها عشق از دیدار خیزد بسا کین دولت از گفتار خیزد.

۶- «نیز» از ک و با نقل شد.

۷- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۵۲۶.

۸- فا: بلکه ضَرّ.

۹- اساس «دشمنی».

من از تو سیر نگردم اگر چه خون نوشی ز جان عزیزی اگر در هلاک جان کوشی

جان باختن و خانمان برانداختن هم در محبت حسن است که تعلق (۲۷/الف) به نظر دارد. نه در محبت احسان که در آن نه ازینها اثر است. آنکه امام محمد غزالی در «احیاء علوم» محبَّتِ احسانْ برتر از محبتِ حسن گوید و می‌گوید که به صاحب حسنْ میل طبع بیش نیست، ضد آن کراهیت باشد. اما بر اهل احسان تعلق دل است از جهت جذب نفع و ضد آن ضرر بود. و بدان عداوت ثابت گردد. پس چون ضد محبتِ احسان عداوت بود و ضد محبتِ حسن کراهیت، آن اقوی باشد. این معنی در نظر عقل است که از حقیقت عشق بی خبرست. در حقیقت محبت، این قول سهل سهل است. که هیچ حقیقتی ندارد که جذب نفع غرض اثبات کند و به اثبات، عرض محبت نفی گردد که عاشق طمّاع نباشد. خواجه سنائی بدین معنی گوید بیت:

عشق و مقصود کافری باشد[۱] عاشقی از غرض بری باشد

درین بیت رمزی است. یعنی آنکه محبت احسان را که غرضی است از محبت حسن که شوق مجرد است برتر گوید او به راه اعتزال پوید. چه اگر او را شوق رؤیت جمال ممتنع المثال بودی احسان را به مقابله‌ی حسن چون ستودی[۲]؟

پس، ازینجا معلوم شود که در نظر خردش رؤیت جمال بی کیف صورت نمی‌بندد. آنگاه او از محبت حسن به محبت احسان می‌پیوندد. فَهِم مَن فَهِم. مگر از سر این آیت آگاهیش نیست که گفت: «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى» (یونس /۲۶)و زیادت مراد از حسنی نعم مقیم آن جنّت است که غایت احسان است و از زیادت اِزْدِیادِ لذت رؤیت. یعنی هر لذتی که در جنّت تصور کنی لذت رؤیت به درجات از آن زیادت باشد. و محبت حسن، دلیل است به محبت ذات. یعنی تا محب را استغراق نظر به حسنش رو ننماید، استهلاک به ذات محبوب حاصل نیاید چنانکه پروانه را هم اشراق نور داعی است به احراق، فهم من فهم، این درویش (۲۷/ب) درین معنی گوید بیت:

از جلوه‌ی رخسارش دل سوخت چو پروانه کو نور بدانسته وآن بود همه آتش

۱- در حدیقه آمده است:

عشق و مقصود کافری باشد عاشق از کام خود بری باشد

ر.ک. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، حدیقة الحقیقه، ص ۳۲۷

۲- با: گنودی.

ای عزیز، محبت او به خود نیست. بل آنجا که[1] تجلی محبت اوست؛ محب خود نیست. او اول ترا به نظر محبت در گرفته است. پس بدان جذب از خود برگرفته تا همگی ترا فدا[ی] محبت خود سازد و با تو بی تو نظرها بازد.

مگر ازینجاست که گفته‌اند: «حقیقة المحبة أن تهب کلک لمن أحببت فلا یبقی لک منک شیء»[2] یعنی هر که را سرّ محبت مکشوف گردد، وجودش بدو مصروف گردد و نه درو ازو اثر ماند و نه ازو بدو خبر.

مگر شبلی هم بدین نظر گفت: «سمّیت المحبه محبة لانها تمحو من القلب ما سوی المحبوب»[3] آری تا محبت تو را از تو نستاند، شهود محبت در تو بی تو ثابت نماند.

ای عزیز، او را به صفت قدم با تو بی تو محبت بود. پس تو را با او بی خود محبت باید تا عقد «یحبهم و یحبونه» (مائده/۵۴) درست آید. مگر ازینجاست که گفت: «المحبة موافقة الحبیب فی المشهد و المغیب»[4] چون دایره‌ی محبت و نقطه جمال که مشهد و مغیب، اشارت بدان است پیوندد، عشق محبّ را به محبوب به حبل یکی بندد. محب صفت محبوب نماید و محبوب صفت محب آید. مگر سری[5] رحمه الله ازینجا گفت: «لا تصح المحبة بین الاثنین حتی یقول الواحد للاخر انا»[6] یعنی محبت درست نگردد میان دو شخص تا یکی مر دیگر را نگوید ای من. که دوئی را در محبت اثر نیست و جز به یکی نظر نه. این درویش گوید:

عاشق و معشوق اندر ربط عشق آمد یکی
احولند آنان که می‌گویند این رشته دو توست

اینجا بود[7] که نقش محبّ، نقش محبوب پذیرد. پس خود را به موافقت دوست، دوست گیرد، محب محبوب را در آن محبت فراموش کند. پس فراموشی را (۲۸/الف) نیز فراموش کند. محو فی محو، طمس فی طمس باشد. تا این قول او را حال گردد و ادراک

۱- «که» از فا نقل شد.

۲- *رساله قشیریه*، ص ۵۲۲، نیز ر. ک. *ترجمه رساله قشیریه*، ص ۵۶۰.

۳- *رسالة قشیریه*، ۵۲۲، نیز ر.ک. *ترجمه رساله قشیریه*، ص ۵۶۱.

۴- *رسالة قشیریه*، ص ۵۲۱.

۵- ک، با: سری سقطی.

۶- *رسالة قشیریه*، ص ۵۲۴: «لا تصلح المحبه بین اثنین حتی یقول الواحد للاخر: یا انا» نیز ر. ک *ترجمة رسالة قشیریه*، ص ۵۶۴.

۷- ک: اینجا بود ان الله خلق آدم علی صورته.

آن عقل را محال: «حقيقة المحبة[۱] ان ينسى العبدُ حظه من الله و ينسى حوائجه اليه»[۲]. آری هر که با حقیقت محبت دست در آغوش کند؛ حدیث حسن و احسان را فراموش کند و این قول موید این خبر است: «حبک الشیء یعمی و یصم»[۳] ای یعمی عن الغیر غیرت و عن المحبوب حیرت. یعنی محب را دو نظرست: غیرت و حیرت. و چون غیرت غالب آید، غیر در نظر ننماید و چون به مشاهده‌ی جمال حیرت غالب گردد، محب از شهوت محبوب غایب گردد. تا در چشم شهود او نماند جز یک وجود و آن قیام محب است به ذات محبوب بی صفت، که از آن حلاج[۴] خبر داد: «حقيقة المحبة قيامک مع محبوبک بخلع اوصافک»[۵]. «انا الحق» و «سبحانی» این مقام است.

آری چون محب به محبوب قیام یابد[۶]، روی از خود برتابد. ازو بدو گوید و او را هم بدو جوید. چون ازو بدو جوید گوید[۷]، انا الحق حق بود و چون او را بدو جوید، اشارت «هذا ربی» بر حق بود.

می آرند: شخصی مجنون را پرسید: «أتحب ليلي؟ فقال لا، قيل كيف هذا؟ قال أنا ليلي و ليلي أنا» بدین حال قریب است[۸]: «المحبة لا تصح[۹] الا بالخروج عن الى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة[۱۰]». یعنی تا محب را علم محبت باشد، در عشق صادق نبود و به حقیقت محبوب عاشق نه، چون او را رؤیت محبوب از رؤیت محبت[۱۱] برون آرد، خود را در پرده-ی بی علمی، بی خود محبوب شمارد جز به یکی ای نظر نبود و از دوئی اثر نه. اینجا صفت محبت هویدا گردد و محب به محبوب ناپیدا.

۱- ک: حقيقة المحبة العبد.

۲- *رساله قشیریه*، ص ۵۲۳. نیز ر. ک. *ترجمه رساله قشیریه*. ۵۶۲

۳- منشی، نصرالله، *کلیله و دمنه فارسی*، ص۲۴۸

۴- ک: خواجه حلاج.

۵- همان، ص ۵۲۳.

۶- با: نماید.

۷- با و ک: بدو گوید.

۸- با: مگر آن قول بر این حال قریب است. ک: مگر این قول بدین حال قرین است.

۹- اساس: لا یصح.

۱۰- ک: عن رؤيته المحبوب بفناء علم المحبة. ر. ک. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۵۲۵.

۱۱- ک: محب.

ای عزیز، تا پروانه را به طلوع نور نظر بود و از فروغش خبر بود، در محبت خام بود[۱] و حدیث عشق او ناتمام. (۲۸/ب) چون از خود برخیزد و در عین لمعه‌ی نور آویزد، وجودش رنگ آتش گیرد و او بی خود همان صفت پذیرد و آتش را به آتش پروا نبود، که نه او در آن حالت پروانه بود.

مگر ازینجا است که می‌آرند روزی لیلی به[۲] سر وقت مجنون رسید. گفت که چشم بگشا که جمال کرشمه‌ی حسن را به کرشمه‌ی معشوق[۳] پیوند داده است و دل از ناز[۴] به نیاز[۵] نهاده، مجنون چون عشق از حدیث دوئی بدر[۶] آورده بود و به چشم شهودش سرّ یکی یکی ای کشف کرده گفت: «إلَیک عنّی[۷] فَإنَّ حُبّک شَغَلَتنی[۸] عنکِ»[۹]

و این حالتی عجب است که محب، محبوب را در محبت فراموش کند و بی خود با محبوب در آغوش کند[۱۰] «وَ اذکُرْ رَبَّکَ إذا نَسِیتَ» (کهف/۲۴) ازین ذوق[۱۱] است. عاشق را درین مقام حالتی است[۱۲] بی کیف و مقالتی است[۱۳] بی وصف که صوفیه آنرا صحو و سکر می‌گویند. این درویش ازین معنی گوید غزل:

درآمد بت مست در دیده[۱۴] یکسر دو عالم شده از جمالش منوّر
سر زلف را تاب داده ز مستی از آن تاب بی تاب کرده مه [و] خور

۱- ز: خام آید.

۲- «به» از فا و ز نقل شد.

۳- ز: به کرشمه حسن معشوق.

۴- با: تازیانه.

۵- بی نیاز نهاده.

۶- با: بدو آورده، ک: برآورده.

۷- ک، با: عینی.

۸- ک، با: شغلی، ز: شغلنی.

۹- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیة*، ج۲، ص۱۱۲

۱۰- با و ز: در آگوش کند.

۱۱- اساس: «ورق».

۱۲- ک: حالتی عجیب است.

۱۳- ز: مقالی است.

۱۴- ک: ...... تمام یکسر

جمالش شراب و رخش گشته[۱] ساقی دهانش صراحی ولب گشته[۲] ساغر
چنان کرد بی خود مرا باده‌ی او که از دست رفتم، نه پا ماند نه سر
در آن بیخودی[۳] دلبر از در درآمد[۴] مرا چست بگرفت چون غنچه در بر
دوچشمم چو از عشق او بازگشته به عالم ندیدم مگر حسن دلبر
به هر رخ که کردم نظر باز دیدم که هر ذره ای بود خورشید انور
ندا کرد در گوشِ دل هاتفِ جان که معشوق و عاشق توئی نیست دیگر
چه گویم دوئی نیست در سرِّ وحدت قلندر خدا دان، خدا دان قلندر
از آن سرِّ آگاه نی جز مصفا و ازین نور محجوب نی جز مکدر
فعولن فعولن فعولن فعولن نه مسعود ماند نه دیوار نه[۵] در

النکتة الرائحة فی اشارات الصحو و السکر

قال الله تعالی: (۲۹/الف) «عَیْناً یَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُون إِنَّ الَّذِینَ أَجْرَمُوا کانُوا مِنَ الَّذِینَ آمَنُوا یَضْحَکُون» (مطففین/۲۸و ۲۹)

بدان که صحو و سکر دو حالت است و در آن صوفیه را مقالت است. نزدیک بعضی صحو اتم[۶] است از سکر و نزدیک بعضی سکر اعزست از صحو. اما نزدیک این درویش آنان که درین مقالند محروم ازین حالند. نه صحو را بی سکر زینت بود و نه سکر را بی صحو لذت. و هر یکی ازین بر[۷] دو نوع است. صحوی است به عقل و صحوی است به حفظ، صحوی که به عقل بود عام است. آنکه او بدین صفت است، او را نه از عشق کام است. اما صحوی که به حفظ بود آن از صفت عقل بیرون است و او را ذوی العقول ندانند که چون است و آن صحوی است که در حالت سکر محبت حفظ به محبوب بود تا هیچ از اسرار محبت کشف نکند و آن نه مزاحم سکرست؛ بل اهل سکر را به وجود آن شکرست.

۱- اساس: گشت.

۲- اساس: گشت.

۳- ک، با

۴- اساس: «بر آمد».

۵- با: نه مسعود ماند نه دیوان و نی در

۶- با: اعظم.

۷- ک، با و ز: هر

اما سکر به خیال معشوق است در فقدان و به جمال[۱] معشوق است در وجدان. سکری که به خیال بود آن را افاقت به جمال بود و سکری که به جمال باشد از آن افاقت محال باشد. چنانک گفت بیت:

چو باده از کف ساقی تهی نمی‌گردد   کجا دماغ لطیفم ز مستی آید باز

آن را که این[۲] سکر بود، به ترک صحوش سجده‌ی شکر بود.اما اگر حفظ حق[۳] برای ادراک لذت آن سکر قدری صحو درو نهد که بدان بی خود لذت شراب بیخودی گیرد، نیکو بود. و این صحوی است مزیّن به سکر و سکری است مؤیّد به صحو که جز اهل کمال را نباشد. مگر این قول دلیل صحو[۴] و سکر است که گفت: «المحبة سکر لا یصحو صاحبه الابمشاهدة محبوبه ثم السکر الذی یحصل عند الشهود لا یوصف».[۵]

این اشارتی لطیف است و عبارتی شریف که در فهم هر کس نیاید. یعنی خود محب از روی علقه محبت به محبوب گرویده است و همگی این متعلق بدوست تا محبوب خود را بدو ننماید. او هرگز به خود باز نیاید. این درویش درین معنی گوید:

بیخود شده ام از خودِ خود من به خیالت[۶]   بنمای تو خود تا به تو با خـویش بیایم (۲۹/ب)

چون از آمدنش به خود آید چشم شهود به جمالش بگشاید تا او در استغراق مشاهده گم گردد[۷] و چون قطره‌ها محو به بحر قلزم[۸] گردد؛ ازو نه نام ماند نه نشان، نه خبر آید[۹] نه نه بیان. و این گمی را وصف نباشد که از یافت جمال بی کیف است.

سکر اول از استغراق محب است به خیال محبوب و سکر آخر از استهلاکِ محب است به جمال محبوب. آن در محبت بدایت احوالَ است[۱]، و این، نهایت احوال. آنجا، ساقی

۱- فا: فقدان و کمال

۲- ک: این

۳- ک: حق با: حفظ

۴- ک: صحو او

۵- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۵۲۶ و نیز ر. ک. ترجمه *رساله قشیریه*، ص ۵۶۷.

۶- فا: بی خود شده ام خود بخود از من به خیالت.

۷- ک: تا در استغراق مشاهده گم گردد.

۸- با: محو به قلزم گردد.

۹- با: نه خبر ماند.

ساقی خیال است و اینجا شاهد جمال. می‌آرند که در اول[1] سکر که[2] از استغراق به خیال محبوب است یحیی معاذ رازی رضی الله عنه به سلطان العارفین رضی الله عنه در مراسلات خود نبشت «مَنْ سَکَرَ من کثرة ذِکرِه ما شَرِبَ[3] مِن کأسِ مُحَبَّته»[5] یعنی:

آن کس که به بوی مست گردد　　از سیل شراب پست گردد

آری آنکه از رائحه‌ی راح ذکرش مست شود در دور جام محبت از دست شود؛ بل پست شود. خواجه بایزید در جوابش نبشت، اینجا مردیست پر دردی که همه دریاهای محبت نوش در نوش کرده است و لب بر لب نهاده و خاموش کرده، زبان وقتش[6] ازین نوش بیرون است، که او را نه آن نوش اکنون است. نوش بر نوش می‌جوید و بر هر دوری هَلْ مِنْ مزید می‌گوید. شعر:

عجبت لمن یقول[7] ذکرتُ ربی　　هلا نسیتَ فاذکر ما نسیت
شربتُ الحبّ کاساً بعد کاس　　فمانفدت الشراب و ما رُوِیتُ[8]

آری، بدین مزید جز نوش بایزید نبود که او را از خود هیچ پدید نبود.

۱- ک: آن در بدایت حال است.

۲- ز و فا: دراوان.

۳- ظاهراً «که» در اینجا زاید است.

۴- ک: شرب.

۵- اساس: «محبه» در *سیر اعلام النبلاء*، ج۱۳، ص۸۸ به صورت: «سکرت من کثرة ما شربت من کأس محبته.» رساله‌قشیریه ص ۵۲۵: «سمعت الشیخ ابا عبدالرحمن السلمی یقول: سمعت منصور بن عبدالله یقول: سمعت النهر جوری یقول: سمعت علی بن عبید یقول: کتب یحیی بن معاذ الی ابی یزید: سکرت من کثرة ما شربت من کأس محبته. فکتب الیه ابو یزید: غیرک شرب بحور السموات و الارض و ما روی عنه و لسانه خارج و یقول: هل من مزید»

۶- ک: ذوقش.

۷- ک: کان یقول.

۸ این دو بیت در ترجمه *رساله قشیریه* (ص ۵۶۶) چنین است:

عجبت لمن یقول ذکرتُ ربی　　و هل انسی فاذکر ما نسیت
شربت الحب کأساً بعد کأس　　فما نفذ الشراب و ما رویت

اما در متن عربی *رساله قشیریه*: «ذکرتُ الفی»

ای عزیز، کثرت ذکر، علامت تردد قلب است. چون در جمال محبوب کیف نبود، ذکر او به خود به چه اعتبار درست افتد؟ به هر صفت که عقل یادش آرد عشق صمصام بی کیفی برو گذارد. او درین دهشت مست شود و از دست شود؛ داند که اگر ازین حد قدم بیشتر زنم لطمه‌ی غیرت بر روی خورم؛ بیش پست شوم. اما ذکری که به رابطه‌ی محبت بی صفت محب از محبوب بود[۱]، در آن ذکر از ذکر[۲] خبر نبود و بر کثرت و قلت نظر نه، که آن آن حالی بود طاری (۳۰/الف) از محبوب. نه در آن محب را تمیز بود از ذکر و نه از ذاکر و نه از مذکور و قوت در باقی[۳] و تمیز در[۴] باقی. اینجا هم اطمینان بود: «أَلا بِذِکْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/۲۸) که حقیقت ذکر از ذکر نسیان بود «و اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسِیتَ» (کهف/۲۴) و این نسیان از ذکر[۵] برهان بود:

از باده‌ی عشق آنکه[۶] بی خود نبود در حضرت معشوق، بجز رد نبود
در سکر می عشق، جز این صحوی نیست کاید به خود آن دلبر و او خود نبود

۱- ب: بی صفت محبوب محب از محبوب بود.

۲- ک: ذاکر.

۳- فا: قوة باقی.

۴- ک: سکر.

۵- فا: سکر.

۶- ک: هر که.

الکشف الخامس فی بیان حقیقة الغیرة

قال الله تعالی: «إِنَّما حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ» (اعراف/۳۳)

و قال رسول الله صلعم: «ما من احد أغیر من الله عزوجل و من غیرته حرّم الفواحش ما ظهر[۱] منها و ما بطن»[۲] بدانکه غیرت صفتی است خاص مر ذات باری تعالی را و آن صمصام غیرت است برای قلع اغیار تا با او در ملک وجود شریک نبود «لا شَرِیکَ لَهُ». (انعام/۱۶۳)

مگر قشیری بدین معنی گوید: «الغیرة[۳] کراهیة مشارکة الغیر و اذا وصف سبحانه بالغیرة[۴] فمعناه أنّه لا یَرضاه بمشارکة[۵] الغیر معه فیما هو له حق من طاعة عبده»[۶] یعنی حقیقت غیرت نفی مشارکت غیر است. و آن را که نظر بر غیر بود معبدش دیرست. حق سبحانه و تعالی به مشارکت غیر راضی نبود «و لا یرضی لعباده الکفر»[۷] (زمر/۷) و بر هر که آن غیرت بتابد چشم وقتش را به مستقبل و ماضی نظر نبود کقوله تعالی: «فَمَنْ کانَ یَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا یُشْرِکْ بِعِبادَةِ رَبِّهِ أَحَداً» (کهف/۱۱۰)

ای عزیز، چون صمصام غیرت در کار آید؛ اولّ مشارکت غیر را از عبودیت قطع کند تا عملش خالص گردد و عبد مخلص. پس، از محبت غیر[۸] قطع کند تا در دوستیش با او شریک نبود و جز او در ملک دلش ملیک نبود: «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ، لِلّٰهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ» (غافر/۱۶). پس، از ذکر قطع کند تا به آب نسیان از لوح دلش نقش غیر بشوید: «وَ اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسِیتَ» (کهف/۲۴) به زبان وقت بگوید. پس، از شهود[۹] قطع کند تا در چشم شهود او جز یک وجود[۱۰] نماند. ندای «شَهِدَ اللّٰهُ أَنَّهُ لا إِلٰهَ إِلاّ هُوَ» (آل عمران/۱۸) برخواند. (۳۰/ب)

۱- ک: یظهر.

۲- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۴۲۸، نیز ر. ک. *ترجمه رساله قشیریه* ص ۴۱۷

۳- ز: درین شریکی گوید العزة.

۴- ز: بالعزة.

۵- ک: لا یرضاه بمشارکته.

۶- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۴۲۸.

۷- ک: لا یرضی بعبادة الشرک.

۸- «غیر» از نسخه‌های دیگر نقل شد.

۹- ک: شهود غیر.

۱۰- ک: یک مشهود ننماید.

پس، از وجود قطع کند تا با او در وجودش شریک نیاید جلالت «لا شَرِیکَ لَه» (انعام/۱۶۳) بروی بر تابد.

این درویش در [این] معنی گوید:

عاشق آن است که از دیده بود[1] طوفانش تا نماند به نظر هیچ بجز جانانش طوفانش

و الهی را پرسیدند که عشق چیست؟ گفت: دل پر رشک و دیده‌ی پر اشک.

ای عزیز، غیرت لازمه‌ی صفت احدیت است. چون احدیت ذات از استار عزّت بتابد؛ غیرتش غیریت را محو کند تا عین اشیاء او آید[2]: «فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه» (البقره/۱۱۵) روی بنماید. آری در شهود محبت هر وجود که به خود بینی[3] فاحش باشد. ازینجا معلوم گردد که اعیان به شهود حق همه سرایر است[4] که در هر عَیْنی ودیعت سریت مکنون است: «یَوْمَ تُبْلَی تُبْلَی السَّرائِر» (طارق/۹)بدین کشف است و به شهود نفس همه فواحش «قُلِ اللّهُ ثُمَّ ذَرْهُم» (انعام/۹۱) بدین نظرست که در حضرت هویت اظهار إنیت عمل فاحش باشد. طَرد ابلیس بدین وجه است که گفت: «أَنَا خَیْرٌ مِنْه» (اعراف/۱۲) (ص/۷۶) تا وجودش به شهود انیت عین شرّ آمد و کل فواحش بدو ملحق شد. تابش غیرت خاص، برای ستر آن فواحش باشد.

و غیرت بر وجوه است. رویی به معشوق دارد و رویی به عاشق و رویی به عشق. و این همه صمصام غیرت احدیت است. و برای قلع اثنیت، غیرت معشوق بر دیده‌ی عاشق بود؛ که غیر با او در این خلوت دمساز نگردد. و غیرت عاشق بر جمال معشوق بود که غیر در نظر او با او انباز نگردد.

شبلی را شخصی در وجد[5] دید و پای دلش در وحل[6]، پرسیدند: «متی تستریح فقال اذا لم أره ذاکراً»[7] بل این کار به حدی رسد که عاشق از دیده ودل خود غیرت برد و خواهد خواهد که او را به دیده ننگرد[1] و گوید:

۱- ک: بوده.

۲- ز: نماید. فرد: غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم جمله عین اشیا شد.

۳- ک: به خود هستی دارد.

۴- ز: اعیان به وجود حق سرایر است.

۵- ک: وجل. فا: در خون و وحل.

۶- ک: وجل. فا: در وجد

۷- *الرسالة القشیریة*، ص ۴۲۹، نیز ر.ک. ترجمه *رساله قشیریه*، ص ۴۲۰

غیرت برم به دیده که روی تو بنگرد   رشک آیدم به دل چو[۲] خیال تو بگذرد

بل به نهایت بر جمالش از دیده اش غیرت برد و نخواهد که او به خود درنگرد:

در آینه چرا تو نظر می‌کنی مکن   رشک آیدم که چشم تو آن روی بنگرد[۳]

و معشوق را نیز بر عاشق غیرت به غایتی است. [که] اگر عاشق به خود نظر اندازد او [را] باز به خود محرم نسازد. بل غیرت عاشق، پرتو[ی] (۳۱/الف) از غیرت معشوق است. چون در آینه‌ی وجودش آن جمال تابد، چشم شهودش کحل غیرت یابد. آینه‌ی وجودش بر چشم شهودش غیرت برد و چشم شهودش بر آینه وجودش:

غیرت برند یکدگر از عکس[۴] روی تو   آینه ات به دیده و دیده بر آینه[۵]

اینجا لطیفه‌ای است الطف که آینه‌ی جمال معشوق، دل عاشق است که درو حسن غیب، مشهود است. و آن شهود، دیده‌ی روح دارد در مشاهده‌ی آن جمال از غایت تعزز دیده خواهد که بی شرکت دل آن جمال مرا باشد تا همه‌ی دیده شهود بود و آینه‌ی وجود نه. و دل خواهد که بی مشارکت دیده آن خلوت مرا باشد تا همه مشهود بود و شاهد نه. ازینجا معلوم شود صمصام دو رویه‌ی غیرت برکار است بهر قلع قلعه‌ی اغیارست. تا غیرت عاشق، پرده‌ی جمالش آید و ظهورش بدو منقطع کند: «لَنْ تَرانی» ازین قبیل است و غیرت معشوق، پرده‌ی[۶] دیده اش نماید تا رؤیتش[۷] ممتنع کند «حبک الشیء یعمی و یصم»[۸] این را دلیل است.

اما غیرت عشق[۹]، بر وسمت اثنینیت عاشقی و معشوقی بود، که او آن تفاصیل در حضرت احدیت دیدن نیارد. به صمصام غیرت[۱۰] هر دو را قلع کند؛ تا مغایرت عاشقی و

۱- ک و ز و فا: بدیده‌ی او نگرد.

۲- ک: که خیال.

۳- ک و با: جابجایی دو مصراع.

۴- ک: حسن.

۵- در ک بعد از بیت، این رباعی آمده است:

دل را اگر تو صاف کنی همچو آینه   بی شک جمال دوست نمایی معاینه

او در دل منست و دل می بدست اوست   چون آینه بدست من و من در آینه

۶- اساس «بر» و حاشیه نسخه، پرده‌ی.

۷- فا: رؤیتش به خود.

۸- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص۲۷۹.

۹- با: غیرة عاشق.

معشوقی در عین عشق گم شود. و چون قطره ای به قلزم نه عاشق بود نه معشوق[۲]. همه عشق باشد. قوتش از خود به خود بود. بر خود زند و بر خود شکند و بر خود گذرد. و این غیرت از تابش ذات بود که آنجا نه پروای اثبات صفات بود. چه، در عین احدیتِ عشق، عاشق غیر است و معشوق غیر است. او این وسمتِ اسامی را برنتابد[۳]. مگر هم از غیرت عشق است که شبلی گفت: «اللهم احشرنی عمیاناً»[۴] یعنی چشم شهودم بکن و آینه وجودم شکن، تا همه مشهود بود و شاهد نه. من نیارم دید که خود من[۵] محرم تو آید؛ با وجود حق جز مشهود[۶] تو نماند. درویشی را پرسیدند: «أتريد أن تراه؟ فقال لا، فقيل لِمَ؟ قال أُنزِّه[۷] ذلک (۳۱/ب) الجمال عن نظر مثلی»[۸] این درویش درین معنی گوید:

از رشک، درون دل نشانم تا بر تو مرا نظر نباشد

ای عزیز، غیرت عاشق به خود نه به خود است. از تابش[۹] عشق است. غیرتش می خواهد که چشم شهود بکند، و آینه‌ی وجود شکند. تا شهود او به وجود او بود و وجود او به شهود او؛ این حجابات[۱۰] عین کشف است و کشف عین حجاب. دیده‌ی شهود به کنایت با[۱۱] آینه وجود می‌گوید:

آیینه را چه محرمیت داده ای به خویش در پیش دیگر است و به پس دیگر آینه

یعنی، وجود[۱۲] اعیان ممکنات، ذوالوجهین است. اگر به وجه حقیقت نگری، همه صفاست و او بدان وجه در خور لقاست. اما به وجه طبیعتش کدر است و او را نه از حد

۱- اساس «عزت».

۲- فا: نه عاشق عاشق رود نه معشوق معشوق بود که.

۳- ز: معشوق غیر او این وسمت انسانی را برنیابد.

۴- تهانوی، محمد علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ج ۲ ص ۱۰۷۰ به صورت: «اللهم احشرنی اعمی.».

۵- ک و ز: وجود من. فا: خودی من.

۶- ک: جز به شهود. ز: با وجود حق جز به شهود

۷- ک: لاتراه. با: أنزّه.

۸- *الرسالة القشیریة*، ص ۴۲۹. نیز ر. ک. ترجمه *رساله قشیریه*، ص ۴۲۰.

۹- ک: وجود آینه اعیان. ک: بلکه از تابش.

۱۰- ک: حجاب.

۱۱- «با» از ک نقل شد

۱۲- ز: به کنایت الله و خود را می‌گوید.

امکان گذر: «لا احصی ثناء علیک أنت کما اثنیت علی نفسک»[1] و آینه وجود، خود به کنایه، دیده‌ی[2] شهود را می‌گوید:

دیده ز تر دامنی جای خیال تو نیست   منزل دیده گذار در دل ما کن مقام

یعنی، دیده‌ی مردم موقوف به شش جهت است. وراء جهت نتواند دید. پس هر چه بدو نماید، خیال بود نه[3] جمال. «ما زاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغی» (نجم/۱۸) این حدیث است. تا[4] تا[4] معشوق، قاعده‌ی کرم بنا نهد و میان دل و دیده آشتی دهد. دیده را گوید که اگر به خود خود باشی بت تراشی، به من باز گرد و محرم پرده‌ی راز، چون تو را من دیده شوم دیده شوم «بی یبصر» این کشف است. و دل را گوید تا به خودی، از چشم قبول ردی[5]؛ چون از از خود روی برتابی مرا به من یابی. ای دیده، تو به من شاهد باش از خود فاقد و ای دل تو به من مشهود شو و از خود مفقود که اینجا زحمت غیر[ی]ت برنتابد[6].

ای عزیز، صمصام غیرتش آخته است و معشوق به قطع پیوند غیریت ساخته. هر سری که اینجا پیدا کنی، بریده شود. چه از زهادت و چه از عبادت، چه از ذکر و چه از فکر چه از شهود[7] و چه از وجود. که او تو را به تو نگذارد و تو را با تو دوست ندارد.

می آرند که، قاریی پیش سری[8] (۳۲/الف) [که] بار سری بر گردن و کتفش[9] نبود برخواند: «وَ إِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجاباً مَسْتُوراً» (اسراء/۴۵) سری گفت این حجاب غیرت است[10] که دیده‌ی نامحرم را بر جمال قرآن گذر نمی‌دهد. از ابوعلی دقاق می‌آرند که گفت: «انّ اصحاب الکسل عن عبادته هم الذین ربّط

۱- همدانی، عین القضاة، تمهیدات، ص ۱۲۴ و ص ۲۰۰.

۲- ک: با.

۳- ک: بجمال.

۴- اساس «اما معشوق».

۵- ک و ز: روی.

۶- ز: غیریت برنتابد.

۷- ز: چه از مشهود.

۸- قا: پیش سرّی.

۹- با: وقتش.

۱۰- ز: غیرتش است.

الحق باقدامهم مثقلة[۱] الخذلان فاختار لهم[۲] البُعد[۳] فاخَرهُم عَنْ مَحَل القُربِ فلذلکَ[۴] تأخّروا»[۵]
تأخّروا»[۵]

ای عزیز، در ازل آزال ممکنات را بر دو وجه تقدیر کرده‌اند: بعضی را چشم به انیّت گشاده و حجاب غیریت[۶] بر جمال هویت نهاده، تا ایشان از خودبینی همه فواحش آمدند و و بعضی را به هویت شهود داده و حجاب غیریت[۷] از انیت بر وجود گشاده، تا ایشان به حق حق بینی[۸] همه سرایر[۹] شدند: «عند ظهور الحق ثبور الخلق» فواحش نابایست است و سرایر بایست. آنکه از فواحش است، چون ابلیس انیت پیدا می‌کند و خود را در چشم خود[۱۰] رسوا: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» (اعراف/۱۲). آری آنجا که آفتاب جهان تاب از افق دل ربایی طالع بود، کواکب را کوکبه‌ی «أَنَا نورٌ» پیدا کردن، سفه مطلق و فاحش[۱۱] محض باشد. یعنی چون اطلاق لفظ خیر بر حق به حق بود[۱۲]؛ ادعای آن به باطل جز شر نباشد: «إِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي» (ص/۷۸) اینجاست. و آنکه چون آدم از سرایر است از خود بدو اشارت می‌کند و ازو به خود عبارت: «رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ» (اعراف/۲۳) یعنی تا مایی ما بر ما پیداست، بر ما ظلم هم از نفس فاحش ماست؛ اگر تو ما را از ما نپوشی و به نقد رحمت نفروشی هر آینه ما باشیم زیانکار و از خود بینی به شهود تو ناسزاوار «الغفر[۱۳] هو الستر»[۱] این باشد: «إِنَّ رَبَّكَ واسِعُ الْمَغْفِرَةِ».(نجم/۳۲) ازینجا

۱- فا: مثقلته.

۲- اساس: فاختارهم.

۳- ز: العبد.

۴- ک: و کذلک.

۵- *الرسالة القشیریة*، ص۴۲۸، نیز ر. ک. *ترجمه رساله قشیریه*، ص ۴۱۸.

۶- ک و با: غیرت.

۷- ک و ز: غیرت.

۸- ک: از حق بینی.

۹- با: سراسر.

۱۰- با: چشم حسود.

۱۱- ک، با: فاحشه.

۱۲- ک: خیر بر حق بود، ز: خیر بر حق به حق بود.

۱۳- ک: المغفره، با و ز: الفقر.

معلوم گردد که صمصام غیرت ذوالوجهین است: وجهی مسلول به قبول و وجهی مطرود به ردّ. گاه[2] بود که به قطع پیوند اغیار عاشق را به حبل زلف یار بربندد تا مقبول گردد. چنانکه آدم مکرّم را چون دلش به حوّا الفت گرفت و به جنت آرامیده، (۳۲/ب) غیرت محبوب از جنت بدر آورد و از حوّا جدا کرد؛ تا خلوت انس موحش نشود. و چون به حقیقت نگری، اخراج آدم از جنت، تبع اخراج جنت بود از دل آدم. که حق را آدم از جنت عزیزتر است. نه آدم را از جنت محروم کرد؛ بل آدم را از جنت مکتوم کرد

و چون خلیل جلیل را پیوند، پسر جگربند آمد[3]؛ به ذبحش امر شد. اینجا نیز ذبح اسمعیل، تبع[4] قطع تعلق اوست ازو. چون آن میسّر آمد این معاف داشتند و او را بدو گذاشتند و چون طبع مصطفای باصفا را علیه السلام با عایشه‌ی صدیقه علاقه شد[5]: «حُبّکَ فی قلبی کالعقدة فی الحبل» قصه‌ی افک در میان آوردند، و از یکدیگر جدا کردند، تا عقده‌ی غیر بریده شد و حجاب غیریت دریده.

ای عزیز، عاشق به هر چه روی آرد و طبعش به هر چه میل دارد غیرت معشوق او را به آن نگذارد. و این غیرت، اقبال عشق است و گاه بود که به قمع[6] رابطه‌ی مراد، عاشق را در فساد افکند و قاعده دوستی بشکند تا مردود گردد[7]. چنانکه ابلیس پر تلبیس که به تکبر: «أنا خیرٌ منهُ» (اعراف/۱۲) آغاز کرد و به طعن آدم ساز، چون عظمت و کبریا لازمه‌ی ذات معشوق است و انیت جز بدان صفت درست نبود به صمصام غیرت رابطه مرادش بریده شد و حجاب عصمت دریده.

ای عزیز، معشوق غیور است و از غیریّت غیر نفور[8]. آنجا خودی و خود رایی پیدا نتوان کرد که سبب رد بود.

از خواجه ابوعلی دقاق مروی است که شیخی[1] از مشایخ کبار که بار بدان حضرت داشت، احوالش عالی و اوقاتش صافی، چندگاه از اصحاب پنهان شد و گم در سواد

۱- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۱۵۸، ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیه*، ج ۱۲، ص ۲۶۴.

۲- اساس: به درگاه.

۳- ک: جگرند پیدا آمد.

۴- ز: تیغ.

۵- با: علاقه شد که گفت حبک...... .

۶- با و ز: به مقمعه.

۷- ک: مردود نگردد.

۸- ز وفا: از غیرت نفور.

خذلان، که او را جماعت فقرا ندیدند؛ بعد مدتی مدید و عهدی بعید در مقامی ملاقی[۲] شد، حالش محال آمد و وقتش مَقت شد. پرسیدند از چیست؟ فریاد برآورد آه: «وقع لی حجاب و هذا لا یکون الا حجاب الغیرة»

ای عزیز، دل و دیده‌ی عاشق خلوتخانه معشوق است زینهار تا درو[۳] غیر را (۳۳/الف) مدخل ندهی که رابطه‌ی دوستی منقطع گردد مصراع:

مجال[۴] غیر حرام است ساختن حرمش

و این عجب حالی است[۵]. چون معشوق می‌خواهد که در دل عاشق، خیمه‌ی خلوت نصب کند و پرده از جمال عزت[۶] رفع، اول وکیل عشق در صمیم دلش خانه‌ی درد بر می آرد. و سنگ غم[۷] بر سنگ غم می‌دارد. سقف و صحنش همه از آتش می‌سازد. و ستونها از شداید می‌نهد تا معشوق بی کیف در آن مقام نزول فرماید. و به هر غمی فرحی روی می نماید و به هر شدتی لذتی پیش می‌آید. و از هر شعله گل دسته بر می‌آرد. غیرت را رقیب بر در می‌سازد و حیرت را ندیمِ دَر بَر. اگر در آن حالت العیاذ بالله منها[۸] خیال غیر در دلَ یا در دیده‌ی عاشق گذرد، صمصام غیرت رابطه مرادش ببرد؛ بیش[۹] پیوند مشکل دست دهد: «من غمض عن الله طرفة عین لم یهتد به ابداً»[۱۰] بیان این قطیعت است:

رشته چو گسست باز بندی لیکن به میان گره بماند

۱- ک و ز و فا: شخصی.

۲- اساس: «مقام معاملاتی».

۳- «درو» از فا نقل شد.

۴- ز: محل.

۵- ز: حالت است.

۶- ز: غیرت.

۷- ز: سنگ غم می‌دارد.

۸- ز: عیاذاً بالله.

۹- ک و ز فا: پس.

۱۰- این عبارت با اندکی اختلاف در *کشف المحجوب* چنین است: «سهل بن عبد الله گوید، رحمة الله علیه: «مَن غَضَّ بَصَرَهُ عن الله طرفة عین لا یهتدی طول عمره» (همان ص۴۸۶) نیز ر.ک. صدری نیا، باقر، *فرهنگ مأثورات متون عرفانی*، ص۵۳۶

این درویش در سماع حالتی داشت که عشق خانه‌ی درد در دلم برآورده بود و دمه‌ی شوق سقف و صحنش همه در آتش کرده. محبت از شداید محنت ستون نهاده و درِ فتنه و بلا[۱] بگشاده. معشوق را بی کیف در آن نزول داده و او در آن خلوت بی‌صفت محلِ قبول. نازش تیغ غیرت آخته و حسنش به قطیعت ساخته. در آن حالت جوانی با خدی مقمر و خطی معنبر[۲] و قدی مُعَرعَر[۳] در حلقه ام[۴] به اخلاقی تمام درآمد و تقبیل قدم کرد. دلم را به به حسن صورتش و لطف سیرتش میل افتاد. تا بدان میل بر سرم تیغ غیرت برفت[۵]. اگر شرح دهم، آتش را دل بسوزد، و آب را جگر خون گردد، و باد، جز دم سرد نزند و خاک، خاک به سر افکند تا بعد مشاقت[۶] بسیار در آن کوی راهم دادند و از آن جرأت آگاهم کردند، هر چند به آب انابت آن غبار فرو نشاندم داغ خجلت از دامن دلم نرفت. آری بیت:

گر صد هزار عذر بخواهی[۷] گناه را مر شوی کرده را نبود زیب دختری

ای عزیز، حقیقت انسانیت (۳۳/ب) ودیعت سریّت است در قالب بشریت. کما جاء فی کلمات القدسیه: «الانسان سرّی و سِرّی صفتی و صفتی لاینفک عن ذاتی». مگر سِرِ امانت همین است که از کمال تعززش[۸] آسمان با رفعت و زمین با بسطت و جبال با شوکت، شوکت، تحمل نیارست کرد «و حَمَلَها[۹] الانسان» (احزاب/۷۲) تا صفتش آن آمد[۱۰] «إِنَّهُ کانَ ظَلُوماً جَهُولا» (احزاب/۷۲) و درین اشارتی است لطیف. یعنی در هر صورت که سِرِ عشق جلوه داد درو دو نظر گشاد: بر خود غیرت و به معشوق حیرت. غیرت ظلوم و حیرت جهول. چون در خود نگرد از خود بدو غیرتش آید و چون بی خود[۱۱] درو نظر کند

۱- قا: بلا برو.

۲- ک: مغبر.

۳- ز: معرر.

۴- قا: حلقه‌ی أنام.

۵- با: «آنچه برفت» پس از «برفت».

۶- اساس «مشاق».

۷- با: بخواهد.

۸- با: تعذر.

۹- اساس: فحملها.

۱۰- ک: این آیات آمد.

۱۱- ک: بخود.

حیرت بر حیرت افزاید. پس تا عاشق به خود بود، صفتش غیرت باشد و چون نظر از خود برگرفت و غیرت به محو پذیرفت، بیش صفتش حیرت بود. غیرت، سبب مجاهده است و حیرت علامت مشاهده. هم بدین معنی گفت:

کس بار مشاهدت نچیند   تا تخم مجاهدت نکارد

چه، غیرت برای نفی وجود عاشق است و آن ظلم را بیان است. و حیرت برای اثبات شهود معشوق و آن جهل خود را نشان است.

ای عزیز، پروانه‌ی روح انسانیت بدین دو شهپر[۱] سر خود را به نور[۲] انوار می‌زند؛ تا از خود می‌سوزد بدو می‌افروزد. اگر او را به غیرت، ظلم بر نفس خود نباشد، و به حیرت جهل از هستی[۳] خود نبود؛ او خود را به آتش جان سوز چون تواند افکند؟

از اینجا معلوم گردد که صفت ظلومی و جهولی که در عین عقل اند غیر[۴] مقبول است اما در نظر عشق رابطه‌ی وصول است.

ای عزیز، غیرت، رقیب دل عاشق است. و حیرت، موکل دیده‌ی او. و عصمتِ[۵] انبیا و و حفظِ اولیا بدین دو صفت است. هر خیال که از عقل در دل صورت گیرد، غیرت آن را نفی کند و هر مثال که دیده از دل پذیرد، حیرت آن را نفی کند تا به نفی خیال و مثال جمال معشوق اثبات یابد و این کمال کمال بود؛ و کم کسی داند. صفت غیرت، مبتدی را بود که غیرت، از مناظره‌ی اغیار است. چون (۳۴/الف) حجاب غیر[ی]ت از چشم شهود عاشق برافتد غیرت نماند، همه حیرت بود.

می آرند یحی بن معاذ رازی قصد زیارت بایزد کرد. چون به خدمتش آمد او را دید بر عتبه‌ی عبودیت ایستاده؛ چشم به مشاهده‌ی الوهیت گشاده؛ از شام تا صبح، یک قیام داشت و در مقام توحید، مقام. چون باد سحری پرده‌دری آغاز کرد؛ او مناجات را ساز کرد. وصدواند[۶] از مقامات اولیا بر شمرد و از آن همه خود را بیرون ببرد. گفت از اینها من هیچ نمی‌خواهم که از تو به تو آگاهم[۷]. ناگاه چشم[ش] بر یحیی افتاد. گفت که باز اندر آی[۱] و

۱- با: شهر.

۲- ز: سراسر به نور.

۳- ز: از مستی.

۴- ز: عقل غیر.

۵- ز: موکل دیده‌ی عصمت.

۶- ک و فا: صد چند، با: صد چندان، ز: صد و اند.

۷- ز: از تو بی تو آگاهم.

در احوال من می‌نگری[۲]. گفت از آغاز تا انجام از آن حالات[۳] که داشتی و از مقامات که گذاشتی مرا خبری بازگوی. خواجه گفت کونین و عالَمَیْن بر من عرض [ه] کردند وبساط عطایا و منح گستردند. فرمان شد که هر چه می‌طلبی می‌دهم و منت نمی‌نهم؛ من هیچ در نخواستم. و از همه برخاستم. یحیی گفت چون اذن حضرت یافتید، رشته ناز چرا بتافتید[۴] و کمال معرفت رب العالمین که بایست انبیا و اولیا است چرا نخواستید[۵]؟ گفت ویحک یا یحیی، به خود غیرت بردم و این را درخواست نکردم.

موحدی این معنی شنید. گفت که سلطان العارفین این سخن در خور یحیی گفت. اما چون اول قدم در توحید نفی مغایرت است، غیرت چه بود؟ و بر که[۶] بود؟ لا اله الا الله، که آنجا حیرت در حیرت است[۷].

مگر هم ازینجا گفته‌اند «إنّ الغیرة من صفات اهل[۸] البدایة و انّ الموحد لا یشهد[۹] الغیر[۱۰] و لا یتصف بالاختیار و لَیس له فیما یجری فی المملکة تحکم[۱۱] بل الحق اولی بالاشیاء فیما یقضی علی ما یقضی»[۱۲] یعنی غیرت، از صفات اهل بدایت است و موحد را نظر بر نهایت که: «کان الله و لم یکن معه شیٔ»[۱۳]، «و الله الآن کما کان[۱۴]» چون در شهود موحد جز یک وجود نبود، غیرت برکه باشد و آنچه شبلی[۱۵] گفت بدین معنی قریب است

۱- اساس و فا: باز اندری . ضمناً در با و ز: ای یار اندر آی .

۲- ز: می‌نگر.

۳- ز: از آغاز و انجام حالات.

۴- ز: باز چرا تافتند.

۵- ز: نخواستند.

۶- ک: هر که.

۷- ز: لا اله الا الله حیرت در حیرت است.

۸- ک: اصحاب.

۹- ز: لا یشهده.

۱۰- با: الغیرة.

۱۱- ک: بحکم، با: الحکم.

۱۲- *الرسالة القشیریة*، ص۴۳۰، نیز ر. ک. ترجمه *رساله قشیریه*، ص ۴۲۱.

۱۳- کلینی، یعقوب، کافی،ج۲، ص۵۴۰.

۱۴- سبزواری، ملا هادی، *شرح الاسماء الحسنی*، ص۶۶ .

۱۵- ب و ز: سلمی.

(۳۴/ب) «الغیرة من عمل المبتدئین فامّا اهلُ الحقایق فلا»[۱] مبتدی را چون در نظر غیر بود، بود، غیرت باشد. امّا منتهی که او را چشم به حقایق باز بود و محتجب به پرده‌ی راز، غیر نبیند، غیرت برکه کند.

می‌آرند روزی شبلی بانگ نماز آغاز کرد. چون به «اشهد انّ محمداً رسول الله» رسید غیرت برو غلبه کرد و گفت: «لولا انّک امرتَنی ما ذکرتُ معک غیرکَ»[۲]. این در بدایت احوال است. چون به نهایت رسید او را «محمد رسول الله» عین «لا اله الا الله» باشد:

در عشق پیام در نگنجد   او[۳] بود که خود پیمبری کرد

«اَبَشر[۴] یَهْدُونَنَا فکفروا» (تغابن/۶) نفی غیرت می‌کند در حق رسول، تا او نیز گفت: گفت: «من رانی فقد رأی الحق»[۵]. از خواجه ابوالحسن خرقانی نیز می‌آرند گفت: «لا اله الا الله من داخل[۶] القلب»، «محمد رسول الله من فرط الاذن[۷]»[۸]. یعنی چون «لا اله الا الله» دل موحد را فرو گرفت، «محمد رسول الله» را گُنج نماند؛ به ضرورت از گوش بگذرد[۹]. و این وقت نیز هم پرتو وقت اوست[۱۰] که گفت: «لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل»[۱۱] مصطفی صلی الله علیه و سلم، رابعه را به واقعه نمود گفت: که مرا دوست داری؟ گفت: بلی. و ابلیس را دشمن داری؟ گفت: بلی. امّا چون به خود باشم. چند گاه است که غلبه سلطان[۱۲] تجلی محبوب، خودِ من[۱۳] از من بستد. نه با خود

۱- *رساله قشیریه*، (ص ۴۳۰): «ان الغیره من صفات اهل البدایه» و نیز «سمعت الشیخ ابا عبدالرحمن السلمی رحمه الله، یقول: سمعت ابا عثمان المغربی، یقول: الغیره عمل المریدین فاما اهل الحقایق فلا» (همان، ص ۴۳۰)

۲- *الرسالة القشیریة* ص ۴۳۲.

۳- ز: خود بود.

۴- ک: أبشراً.

۵- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص۵۷. نیز ر.ک. صدری نیا، باقر، *فرهنگ مأثورات*، ص۵۲۱

۶- ک، با: دخل

۷- *الرسالة القشیریة*، ص ۴۳۳.

۸- *الرسالة القشیریة*، ص ۴۳۳.

۹- ز: بگذر.

۱۰- ز: بر تو وقت است.

۱۱- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص۱۲۳.

۱۲- سلطان عشق.

۱۳- ز: خودی من.

همراهم[۱] و نه از کس آگاهم. نه می‌دانم که محمد وابلیس را که آفریده است[۲]. محمد کیست کیست و ابلیس چیست؟ و که را لواء قبول داده‌اند[۳] و بر جبین که داغ رد نهاده‌اند؟ و این علامت[۴] حیرت است که نهایت کار است.

پس غیرت بیان ستر[۵] بود و حیرت نشان تجلیه. صوفیه را درین معنی اشارت است عالی. این درویش درین معنی گوید:

دوشم به رخ آن بت زیبا نظری بود — بر دیده و دل باز ز فردوس دری بود
چشمم به رخش بود دلم بر لب شیرینش[۶] — بلبل به گلی بود و مگس بر شکری بود
باران بد از آن نوک[۷] مژه، ناوک فتنه — ما را دل صد پاره به پیشش سپری بود
(۳۵/الف)

تا دیده ام آن رو، خبر از خویش ندارم — این بی خبری زان است که از وی خبری بود
بر دل که همی گشت جمالش متجلی — زان شمس به عکس آینه ام چون قمری بود
مشکین است[۸] غباری که بدین دامن[۹] چون گل — پیداست ز بویش که در آن کو گذری بود
پایم چو برون آمده از بند طبیعت — در عالم معنی زده دل[۱۰] در سفری بود
چشمم پس و پیش و چپ و راست و ته و بالا — یک نقش همی دید چه[۱۱] صاحب نظری بود
صبحی و صبائی که مرا بود درین[۱۲] شب — هم از نفس سرد و ز دود جگری بود
من رفته ز خود او به سرم سایه فکنده — از سایه‌ی او بود که در من اثری بود

۱- اساس: راهم.
۲- ز: کی آفریده‌اند.
۳- ز: داده.
۴- ز: این علم علامت.
۵- اساس: ستر بیان.
۶- ک: لبم بر لب شیرینش، با: لبم بر.
۷- با: باران بود از نوک.
۸- با: مشک است.
۹- ز: بر آن دامن.
۱۰- ک، با و قا: «زره».
۱۱- با، ک: چه.
۱۲- با، ک: درآن.

گر کشف شده راز در آن[۱] حال ز مسعود　　معذور بدارید که گویا دگری بود مسعود

النکتة الغامضة فی اشارات الستر و التجلی

قال الله تعالی: «لَمّا جاءَ مُوسی لِمیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنی أَنْظُرْ إِلَیْکَ قالَ لَنْ تَرانی وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ» (اعراف/۱۴۳)

بدان که ستر وتجلی دو صفت است که یکی بی یکی نباشد[۲]. ستر بی تجلی عین حجاب بود و تجلی بی ستر موجب عقاب. تا عاشق را ستر از خود روی ننماید تجلی محبوب بدو درست نیاید. «لن ترانی» اشارت بدان ستر است «ولکن انظر الی الجبل» عبارت ازین تجلی است، چون مهتر کلیم کریم، بی ستر خود تجلی طلب نمود[۳]، جواب آمد آمد «لن ترانی»[۴]. چون مصطفای با صفا از ستر خود لسان سوال منقطع کرد: «ما زاغَ الْبَصَرُ الْبَصَرُ وَ ما طَغی» (نجم/۱۷) سترش عین تجلی شد: «لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ کیف» (فرقان/۴۵)

اینجا گفته‌اند: «الستر للعوام عقوبة و للخواص رحمة اذ لولا انّه یستر علیهم ما یکاشفهم به لتلاشوا عند سلطان الحقیقة و لکنه لما[۵] یظهر لهم یستر علیهم» یعنی ستر بر دو نوع است. ستری که نسبت به عوام دارد، استتار[۶] حقیقت است در حجاب طبیعت از طبیعت[۷]. «وطَبَعَ اللّهُ عَلی قُلُوبِهِم» (توبه/۹۳) و این عقوبتی است. و ستری که نسبت به خواص دارد، احتجاب طبیعت است به حقیقت. «اولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری»[۸] و این پوشیدن اوست ازو به خود، تا به تجلی خود او متلاشی نگردد. اگر او خود را خود داند و در عین تجلی حدیث خود را در میان آرد، تجلی ازو مکتوم گردد؛ او از آن محروم.

۱- با: کند، ک: شد آنرا ز در آن.

۲- ز: یکی بی یکی دیگری نباشد، فا: که یکی بی دگری نباشد.

۳- ک و با: ارنی آن طلب عین حجاب آمد.

۴- ز: تجلی نیست چون مهتر کلیم کریم بی ستر خود تجلی طلب نمود ارنی او را آن طلب عین حجاب آمد جواب شنید لن ترانی. فا: ارنی آن طلب را عین حجاب آمد.

۵- با: کما.

۶- ک: اشتهار.

۷- ک، با: در حجاب طبیعت. ز: استتار حقیقت است از طبیعت.

۸- هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، ص۸۷

پس منتهی از ستر خود دائم (۳۵/ب) در تجلی بود: «انّه لیغان علی قلبی و انی لأستغفر الله فی کل یوم و لیلة سبعین مرّة[۱]»[۲] طلب این سترست که: «الغفر هو الستر[۳]»[۴] و مبتدی از رؤیت خود دائم در ستر[۵] «و خَرَّ مُوسی صَعِقاً».(اعراف/۱۴۳)

ای عزیز، محبوب، عاشق را از سلطان تجلی خود در ستر عزت[۶] می‌دارد تا ظهور، او را در ثبور نکشد[۷]. بی آن ستر، تجلی موجب هلاک بود. «لو کشفت عن وجهه[۸] لاحترقت سبحات وجهه»[۹] بیان این است. «أعوذ بک منک»[۱۰] ازینجاست. یعنی من به تو ستر می‌خواهم از تجلی تو. تا بی زحمت خود به تو، ترا بینم؛ که خود من طاقت آن تجلی ندارم.

می آرند، درویشی در قبیله ای از قبائل عرب که عین او مختص به تجلی رب بود، نزول فرمود. در آن حی، شابّی دید[۱۱]، دلش حی به عشق[۱۲]، چون شمع از عین سوز اشک می‌ریخت. و هر نفس از دود آهی سودا می‌انگیخت. در خیال روی معشوق چون ستاره در آفتاب بی تاب می‌شد، و از سیلاب اشکش روی زمین در آب می‌شد. درویش سبب بیهوشی او پرسید. گفتند که پای دلش به زلف دلبندی بسته شده است. و سینه اش از غمزه-ی[۱۳] ناوک زنی خسته شده. و این را قوّت جز جمالش نیست، و قُوتش جز خیالش نه، و

۱- «فی کل یوم و لیلة» از فا نقل شد.

۲-النووی، شرح صحیح مسلم، ج۱۷، ص۲۳ نیز ر. ک. *الرسالة القشیریة* ص ۱۵۸، ابرقوهی، شمس الدین ابراهیم، *مجمع البحرین*، ص ۴۷۸.

۳- ز: الفقر هو ستر.

۴-*الرسالة القشیریة*، ص ۱۵۸.

۵- ز: خود حائل در ستر است.

۶- ز و فا: غیرت.

۷- با: نکند.

۸- ز: عن وجهی.

۹- در *الرسالة القشیریة*، ص ۱۵۸ :«لو کشف عن وجهه لاحترقت سبحان وجهه ما ادرک بصره»

۱۰- احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللئالی*، ج۴، ص۱۱۴

۱۱- ک: در آن محلت حی شبانی را دید، فا: در آن حی شبانی دید.

۱۲- دلش بخی عشق.

۱۳- با: غم.

بیهوشی این به سبب بی قوتی است. اگر آن قُوت امروز نرسد شاید که قُوّت این فوت شود[۱]. درویش از عشیقه اش پرسید و به در خیمه‌ی آن نازنین برسید و گفت:

کای ابر لطف و چشمه‌ی رحمت چه باشد ار
بر تشنگان بادیه از تو رسد نمی

حال آن جوان یک یک فروخواند و او را بدو خواند. و گفت ای سلیم القلب، ما جمال را از دیده او دریغ نمی‌داریم که جمال معشوقی را دیده‌ی عاشقی در می‌بایست اما او طاقت این تجلی ندارد. این ستر، سبب حفظ اوست از سطوت سلطان تجلی. هر چند آن صاحب حسن به عذر پیش آمد؛ آن درویش معذور نداشت تا او را از خیمه‌ی خلوت چون آفتاب از ابر به در آمد. هنوز غباری از دامنش بدو نرسیده بود که[۲] باد حسنش گرد خودی خودی از دامن جانش افشاند (۳۶/الف) و او را[۳] او نماند[۴]. سایه وجودش در آفتاب تجلی تجلی گم شده چون قطره محو به قلزم. زبان وقتش بی او این بیت می‌گفته:

تو بر سرم رسیدی و من رفتم از میان خود سایه گم شود چو رسد بر سر آفتاب

رباعی:

بی ستر خود آنکه[۵] کشف مولا جوید مجنون نشده هنوز لیلی جوید
وان را که ز خود به ستر عزت کردند شد عین تجلی[۶] چه تجلی جوید

۱- ز: شاید که این قوت فوت شود.
۲- «که» از فا نقل شد.
۳- «را» از فا و با نقل شد.
۴- ک: او را اوبی ز او با: او را او.
۵- ز: هر آنکه.
۶- با: چو، ز: شد عین تجلی و تجلی جوید.

الکشف السادس فی بیان حقیقة القربة

قال الله تعالی: «وَ کُنْتُمْ أَزْواجاً ثلاثة فَأَصْحابُ الْمَیْمَنَة ما أَصْحابُ الْمَیْمَنَة وَ أَصْحابُ الْمَشْئَمَة ما أَصْحابُ الْمَشْئَمَة وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُون أُولئِکَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقعه/۷-۱۱)

وَ قال رسول الله علیه الصلوة و السلام: «ما زال العبد[۱] یتقرب الیّ بالنوافل حتی یُحِبنی[۲] و اُحبّه فاذا أحبَبتُه کنتُ له سمعاً و بصراً و لساناً و یداً فبی یسمع و بی یبصر و بی ینطق»[۳]. بدان که قربت صفتی است اخصّ که حق تعالی ذات خود را بدان وصف کرد: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرید» (ق/۱۶) و بنده را نیز بدان صفت مخصوص گردانید «یتقرب الیَّ بالنوافل» اما در قرب او هیچ وجه بُعد گُنج ندارد، که قربش به مسافت نیست و بُعد آن را آفت نه[۴]. هر قربی که به مسافت بود، بُعد را بدان اضافت بود. که قرب چیزی به به چیزی بعد بعد یکدیگر است. إلّا قرب حق تعالی که او از بعد بعید است و از قرب قریب.

اگر به صورت نگری، بعد بلا قرب است و اگر به معنی بینی، قرب بلا بعد است. و این قرب سر سرّست[۵] که وهم آن را صورت نتواند بست. و عقل در تصور نیارست. هر که را بدان قرب اطلاع دهند، او او نماند بل جز او نماند: «فَأَمَّا إِنْ کانَ مِنَ الْمُقَرَّبِینَ فَرَوْحٌ وَ رَیْحانٌ وَ جَنَّةُ نَعِیم» (واقعه/۸۸و ۸۹). و این به مثالی فهم شود.

ای عزیز، طبیعت و حقیقت و حق است. طبیعت اثرست، و حقیقت عین، و حق عین عین. و انسان، مجموعه ای است از جسد و روح. جسد، نسبت به طبیعت دارد که مرکب است از عناصر اربعه: خاک و باد و آب و آتش. و روح نسبت به حقیقت که مقدّرست از صفات سبعه: (۳۶/ب) حیات و قدرت و ارادت و علم و سمع و بصر و کلام و آن اثر صفات الله است که به واسطه ی روح در جسد ظاهرست و حق تعالی ورای آن است «وَ اللَّهُ مِنْ وَرائِهِمْ مُحِیط» (بروج/۲۰). پس او بدین صفات مؤثر است به روح، و روح مؤثرست به جسد. چنانکه گلی به غایت بویا بود، آن را در جامه نهند تا آن جامه ازو بو گیرد همچنان جامه در جامه تا او نیز همان بوی پذیرد. اگرچه در هر محلی بو به مراتب پیدا شود اما همه حال به یک بو بویا بود. این درویش درین معنی گوید:

۱- ز: ماذا للعبد.

۲- ز: حتی یحبنی.

۳- احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللئالی*، ج۴، ص۱۰۳ و نیز ر.ک. *رساله قشیریه*، ص ۱۶۵ و نیز ابرقوهی، شمس الدین ابراهیم، *مجمع البحرین*، ص ۲۶ و ۶۸.

۴- ز: آفت افاقت نه.

۵- ک: سریست. با: ستر است.

این همه گلها چو به یک بوی دید فاخته‌ی جان دم یکتو کشید

صورت جسد، به مثال گل است و معنی روح، به مثال بو «فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/۲۹) این سرّست.

پس قرب حق با عالم، همچو قرب روح است با جسد، که اثرش پیداست و عینش ناپیدا. هیچ جزوی از اجزاء قالب نیست که نه روح به اثر حیات آنجا است. اما اگر قالب را جزو جزو کنند، هیچ نوع عین روح را نیابند. حق تعالی را با عالم همین مثال دان. چون انسان را مشام خفی که محل قبول نفخة الله است بازگردد این قرب را به اثر بشناسد. «فَأَمَّا إِنْ كانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَ رَيْحانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ» (واقعه/۸۸و۸۹) مراد از رَوح اثرست و از ریحان عین و از «جنة نعیم» عینِ عین. اول به اثر روح از طبیعت غائب گردد و به عین که ریحان اشارت بدان است حاضر. و پس بدان قرب از شهود عین غائب گردد و به عین عین که جنة نعیم عبارت از آن است حاضر. پس بشناسد که مصطفی صلعم از چه این حدیث کند: «إنّ لله تعالی جنة لا[1] فیها حور و لا قصور و لا لبن و لا عسل یتجلی[2] فیها ربنا ضاحکا»[3]

شبلی رحمة الله علیه به کدام وجه گفت: «ما فی الجنة احد سوی الله»[4]. چون طالب از اثر به عین رسد، خود را از طبیعت به حقیقت کشیده باشد و از خود بریده. اینجا قلبش سلیم گردد و حالش مستقیم: «يَوْمَ لا يَنْفَعُ مالٌ وَ لا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء/۸۸و۸۹) و او را اهل سلامت گویند: «فَسَلامٌ لَكَ مِنْ أَصْحابِ الْيَمِينِ» (واقعه/۹۱) و چون از عین (۳۷/الف) به عین عین رسد، از حقیقت به حق رسیده باشد؛ و از خود برسیده[5] سیرش تمام شود، و او را به حق قیام، و[6] قربش بر قرب زیادت شود و او اهل سعادت «وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خالِدِينَ فِيها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ» (هود/۱۰۸) و این اشارت به دیمومیت ذات است که قرب بلا بعد صفت اوست. اصحاب میمنة، اهل حقیقت و اصحاب مشأمة، اهل طبیعت اند و فرقه‌ی سابقان که قرب بدیشان

۱- ک، با: ما.

۲- ک: ولکن یتجلی، با: بل.

۳- در *تمهیدات*، ص ۱۳۶: «انّ لله جنّة لیس فیها حورٌ و لا قصورٌ و لا لبنٌ و لا عسلٌ» نیز ر. ک. *فرهنگ مأثورات متون عرفانی*، ص۱۴۴

۴- همدانی. عین القضاة، *تمهیدات*، ص۱۳۶

۵- ک: برهیده، فا: بریده.

۶- «و» از ز نقل شد.

نسبت کرد؛ اهل حق، اهل القرآن، اهل الله خاصه این طایفه است: «وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلیلاً ما تَشْکُرُون» (سجده/۹) این اثر را بیان است «لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزیدَنَّکُمْ.» (ابراهیم/۷) ترقی اثر را از عین ترجمان، یعنی آنکه از اثر عین را بشناخت و اثر در عین دریاخت؛ نعمتش بر نعمت افزود و به شهود عین وجود عین عین رو نمود[۱] «کنتُ له سمعاً و بصراً ولساناً و بی یبصر و بی ینطق و بی یسمع»[۲] از عین عین نشان. این درویش درین معنی گوید:

آنرا که بجوئیم به جان است ای جان　　نور بصر و نطق لسان است ای جان
با جمله و بی جمله عجب جانان است　　در هر چه که بینیم همان است ای جان

ای عزیز، اگر چه قرب او همه‌ی اعیان عالم را متساوی است «اللّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْض» (نور/۳۵) درین قرب چه علویات و چه سفلیات، چه ثری چه ثریا، چه عرش چه فرش، نه به صورت با علویات قریب، نه به معنی از سفلیات بعید. اما تا که را[۳] بدان قرب اطلاع دهند[۴] «یَهْدِی اللّهُ لِنُورِهِ مَنْ یَشاء» (نور/۳۵) این باشد که معرفت آن در خور هر کس نیست. بل معرفتش در خور کس نیست.

چنانکه اکثر اراضی از معدن ذهب خالی و صفر[۵] باشد الّابقعه‌ی خاص، در محلی خاص، که در آن اثری از آن معدن ذهب پیدا بود. این نیز بر صفت قلّت[۶] اگر چند من[۷] گل گل بر آتش نهند و چند کَرّت آن را گداز دهند شاید که دو سه حبه از زر خالص بیرون آید چون آن اثر عین گردد؛ طالب عمل آن معدن نگدارد تا ناگاه به غاری فرو شود؛ (۳۷/ب) که اینجا همه زر باشد و خاک نه. آنجا او به نعیم مطلق منعم شود و همچنان اکثر خلایق بی حقیقت اند که در طبیعت ایشان اثری از حقیقت نیست. «أُولئِکَ کَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف/۱۷۹) إلّا نفسی خاص که بدان معرفت مخصوص بود و او بدان عمل دست یابد و از طبیعت به حقیقت شتابد. طبیعت که در آن از حقیقت اثر است، همچو زر است که

۱-ک: و به شهود عین وجود عین عین رو نمود، وجود عین ذات عین خوب رو نمود.

۲-*الرسالة القشیریة*، ص ۱۶۵.

۳-ک: اگر.

۴-ک: قوله.

۵- ز: سفر.

۶-ک: قلب

۷-ک و با: چندین من.

با خاک ممزوج است. و حقیقت، چون زری که از خاک جداست. و آن را عین گویند و حق به مثال اکسیر، که عین عین است. پس هر که اثری از ذهب حقیقت در خاک طبیعت یابد، از طبیعت رو برتابد. تا او از اثر به عین رسد. پس کدر طبیعت از صفای حقیقت جدا کند و خود را به حق آشنا. اینجا او از شهود عین به وجود عین عین رسد. و از خود برسد. آری آن زر که به قرب اکسیر رسید از خود برسید[۱]. بر هر مس که زند زر گردد و از عین خود برگردد و این عمل جز انبیاء و اولیاء خاص را نباشد «أَ بَشَرٌ يَهْدُونَنا فَكَفَرُوا» (تغابن/۶) بیان این سِرّ است.

یعنی آنکه بدین قرب رسید، از خود برسید، او او نماند[۲]، بل جز او نماند. او را بدین قرب، بشر خواندن کفر بود. چنانکه در حق مصطفی گفتند «وَ تَراهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لا يُبْصِرُونَ» (اعراف/۱۹۸) یعنی ایشان تو را به طبیعت می‌بینند. اما از حقیقت تو محجوبند.

ای عزیز، آ[نا]نکه او را به طبیعت دیدند این گفتند: «وَ قالُوا: ما لِهٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعامَ وَ يَمْشِي فِي الْأَسْواقِ»٠فرقان/۷) و آ[نا]نکه به حقیقت او نگریستند؛ این مناجات کردند[۳] تا کلیم الله گفت: «اللهم اجعلنی من امة محمد»[۴] و روح الله گفت «یا لیت کنت من من امة محمد». آری قدر اکسیر ذهبی داند که از کدر معدن خالص شده باشد.

آنکه مهتر کلیم را گفتند: «وَ قَرَّبْناهُ نَجِيًّا» (مریم/۵۲) بدین نظر است. «وَ لَمَّا جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا» (اعراف/۱۴۳) دریافت اثر حقیقت است در طبیعت «وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ» (اعراف/۱۴۳) شهود عین[۵] حقیقت «قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (اعراف/۱۴۳) طلب مشاهده‌ی عینِ عین «قالَ لَنْ تَرانِي وَ لٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ» (اعراف/۱۴۳) اشارت به عمل اکسیر حق است (۳۸/الف) یعنی هنوز صفای حقیقت تو از کدر طبیعت جدا نیست. به شهود حق چون آشنا گردی؟ عبدالله بن عباس گفت ای «أنظر الی نور محمد[۶]» یعنی عمل اکسیر آن نور دارد که همه‌ی اعیان بدو ظهور دارد و تو این عمل بدو[۷] ازو گیر و از عین او اثر

۱- ک: برهید.

۲- ک: او او خود نماند.

۳- ظاهراً در اینجا عبارتی از قلم افتاده.

۴- سمعانی، شهاب الدین احمد، *روح الارواح*، ص ۴۰۹ و ۵۸۱ و نیز ر.ک. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج۱۳، ص۳۴۴

۵- ز: مشهود عین

۶- ک، با: و لکن انظر الی الجبل. ای انظر الی نور محمدی.

۷- ک: عمل اکسیر ازو گیرد. با: عمل ازو گیر.

بذیر[۱] تا مایه‌ی اکسیر گردی و سریع التاثیر. «فلمّا تَجَلّی رَبُّهُ لِلْجَبَل» (اعراف/۱۴۳) پیدا کردن آن عمل است «جَعَلَهُ دَکًّا وَ خَرَّ مُوسی صَعِقا» (اعراف/۱۴۳) ریختن کدر طبیعت. «فلما أفاق» خالص شدن ذهب حقیقت. «تُبْتُ إلَیْکَ» این سرّست. یعنی تا اثر طبیعت در عین حقیقت پیدا بود، اضافت رؤیت به خود می‌کرد: «رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إلَیْک» (اعراف/۱۴۳). چون کدر طبیعت فرو ریخت، از حقیقت به حق آویخت و از خود بدو بگریخت. فهم من فهم[۲]

ای عزیز[۳]، قرب به انواع است: قرب مکان است و قرب زمان و قرب صفت، که ورای ورای آن است. قرب مکانی، چنانکه جده از مکه قریب است و عدن به نسبت آن بعید. و قرب زمانی، چنانکه دور ادریس به آدم علیه السلام قریب است و دور عیسی به نسبت [به] او بعید. اما قرب صفت، چنان است که انسان با ملایکه به صفت عقل و تمیز از حیوان دیگر قریب‌تر است. همچنان در صفت، اهل ایمان از اهل کفر به اولیاء قریب‌تر است. و خواص اولیاء از عوام مؤمنان در صفت[۴] به انبیاء قریب‌تراند. انبیا در تبدیل اخلاق از کل اولیاء به حق قریب‌تراند. و مصطفی در مکارم اخلاق از کل انبیاء[۵] بدان قرب[۶] قریب‌تر. که آن اخلاق اخلاق بدو تمام شد و خلق عظیم را بدو[۷] اختتام. «وَ إنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظِیم» (قلم/۴)، «کُنْتُ له سَمعاً و بَصَراً و لِساناً»[۸] این حدیث است. پس قرب حق به اوصاف سنیّه بود و اخلاق رضیّه، نه قرب[۹] مکانی و زمانی «نحن الآخرون السابقون»[۱۰] این باشد. یعنی اگر چه چه ما به زمان از انبیا لاحقیم، به صفت سابقیم.

۱- فا: او اثر بدو بر.

۲- ز: فَهِمَ الله من فَهِمَ.

۳- ک: فهم من فهم هر که فهمید از خود گذشتن تبت الیک را فهمید ای عزیز.

۴- ز: از صفت.

۵- ز: اولیاء.

۶- «قرب» از نسخه‌های دیگر نقل شد.

۷- اساس «بدان».

۸- قشیری، عبدالکریم، بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۱۶۵ و نیز ر. ک. ابرقوهی، شمس الدین ابراهیم، *مجمع البحرین*، ص ۲۶ و ۶۸.

۹- ک: تقرب

۱۰- سمعانی، شهاب الدین احمد، *روح الارواح*، ص ۱۹۱ و ۲۴۹ و ۶۱۶.

ای عزیز، اگر چه اثر صفات سبعه در کل نفوس از انبیاء و اولیاء و مؤمنان و کافران برابر است اما تا که را بدان اثر (۳۸/ب) شناسا کند که مؤمن[۱] موقن گردد چنانکه در باب خلیل الله گفتند «وَ کَذلِکَ نُری إِبْراهِیمَ مَلَکُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِیَکُونَ مِنَ الْمُوقِنِین» (انعام/۷۵). مَلَکُوت، باطن مُلک است. پس ملک، عالم طبیعت بود و ملکوت، عالم حقیقت «فَلَمَّا جَنَّ عَلَیْهِ اللَّیْلُ رَأی» (انعام/۷۶)[۲] پوشیدن نظر است از طبیعت. مراد از کوکب و قمر و شمس که در چشم وقت او جلوه کرده تا او به هر جلوه « هذا رَبِّی هذا أَکْبَرُ» (انعام/۷۸) برآورد؛ این سه مرتبه است: اثر و عین و عین عین. تا او از شهود[۳] خود غائب شد و از جهت آیت[۴]: «إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» (انعام/۷۹). «رَأی کَوکَبا» کَوکَبا» (انعام/۷۶) از مشاهده‌ی اثر خبر است. اُفُول[۵] بیان ترقی است از اثر به عین و از عین به عین عین «فَلَمَّا رَأَی الْقَمَرَ بازِغا» (انعام/۷۷) از اثر به عین نظر «فَلَمَّا رَأَی الشَّمْسَ بازِغَة» (انعام/۷۸) از عین به عین گذر کرد[۶]. چون به عین عین رسید از خود برسید[۷]. نه ازو عین ماند، نه اثر، نه بیان، نه خبر. چنانکه اکسیر چون در مس عمل کند او را از حقیقت خود بدل کند. تاعین زر گردد و از صفت مسّیت برگردد. بل قوّت آن عمل[۸] او را چنان کند که[۹] هر مس دیگر که بدو رسد زر شود.

و در اکسیر دو عمل است: شمسی و قمری. عمل قمری اولیا را بود و عمل شمسی انبیا را بود. اگر در هر دو یک عمل باشد میان ولایت و نبوت فرق نباشد. اگر چه در تبدیل اخلاق انبیا و اولیاء برابرند. اما در عینیت میانشان فرق است. عین یکی قمری و عین یکی شمسی[۱۰].

۱- ک، با: مومن و کافر.

۲- ک و ز: رأی کوکباً.

۳- ک: تا از اثر شهود.

۴- ک: از جهة هائب گفت، با: آین، ز: آیت.

۵- ک: قول فلما افل. با: از این قول.

۶- «کرد» از ز نقل شد.

۷- ز: برهید.

۸- ک: قوت العمل.

۹- «که» از نسخه‌های دیگر نقل شد.

۱۰- ز: عین عین یکی شمسی یکی قمری است

مگر مصطفی[۱] صلعم هم ازینجا فرموده: «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة»[۲] معدن فضة به مقابله‌ی ذهب نباشد. پس کواکب[۳] اثر ولایت بود و قمر عین ولایت و شمس عین عین نبوت. چون عین ولایت از نبوت است پس او آن را[۴] عین عین باشد. اما اینجا اشارت است. چون انبیا عمل اکسیر کبیر دارند هر که به عین ایشان رسد باید که از عین خود برسد[۵]. اگر چه فضّه بود زر گردد. بل کمال قوت اکسیر آن است که به صد مرتبه عمل خود پیدا کند درین نظر آن عمل در اولیاء خاص (۳۹/الف) نیز بود. پس اکسیر اعظم، صفت نفس[۶] مصطفی علیه السلام را بود. «اول ما خَلَقَ اللهُ نُوری»[۷] که نفوس انبیا بدان[۸] اکسیر شد و سریع التّاثیر. از از آن پس، نفوس اولیاء خاص که آن عمل در ایشان نیز هست و آن مخصوص اولیاء این امت اند که: «کُنْتُمْ خَیْرَ أُمَّة» (آل عمران/۱۱۰) اما اولیاء امم ماضیه این شرف نداشتند. چه، در امم ما قبل هر ولی که به حقیقت نبی می‌رسید[۹] نبی می‌شد. اگر چه در دور مصطفی نبوت ختم شد امّا آن عمل در اولیاء امت باقی ماند. «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل»[۱۰] بیان این عمل است. یعنی چنانکه انبیاء بنی اسرائیل را عمل اکسیر بود، اولیاء امت مرا نیز روی نمود.فهم من فهم.

ای عزیز، در طبیعت هر که را از حقیقت اثر بود موقن[۱۱] باشد و هر که را بر عین حقیقت نظر بود ولی و هر کرا به عین عین گذر، نبی[۱۲].

آنکه در باب روح الله گفتند: «أُبْرِئُ الْأَکْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أُحْیِ الْمَوْتی بِإِذْنِ اللّه» (آل عمران/۴۹) برهان کشف عین عین است[۱۳]. پس ایمان در یافتن تصرف الهی است[۱] به

۱- ک: مصطفی با صفا

۲- فیض کاشانی، ملا محسن، *الوافی*، ج۱، ص۵۲۸.

۳- ک و با: کوکب.

۴- با: اثر.

۵- ز: برهد.

۶- «صفت نفس» از نسخه‌های دیگر نقل شد.

۷- فیض کاشانی، ملا محسن، *الوافی*، ج۱، ص۴۱۳.

۸- با و ز: بدان عمل.

۹- با: می‌رهد.

۱۰- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۵ و نیز ر. ک. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج۲، ص۲۲

۱۱- ک: مومن موقن. با و فا: مومن. ز: مؤمن موفق.

۱۲- فا: و هر که را به عین عین گذر افتد نبی است.

۱۳- «است» از فا نقل شد.

اثر صفات سبعه [و] ولایت یافت آن تصرف [است] به شهود عین آن صفات، و نبوت، عمل آن تصرف بود[۲] به وجود عین عین آن صفات.

پس صفت تخلیق و احیاء خاص بدین کشف بود که روح الله داشت. همچنان انبیاء دیگر را. امّا اولیاء این عمل به اصالت ندارند، جز به تبعیت انبیا و آن به مثال عکس بود از شخص[۳]. چون عین، عکس شخص[۴] بود پس او آن را[۵] عین عین باشد.

چنانکه صورت شاهد در آینه، شاهد را آن صورت عین است و آن صورت را شاهد عین عین. همچنان کرامت اولیاء[۶] و نبوت و معجزه‌ی انبیا. و این فرق درین دو قرب مستقیم است. «لا تبدیل لخلق الله» این باشد. پس قرب مطلق، انبیاء را بود که میان حق و ایشان واسطه نیست. مگر مصطفی صلی الله علیه و سلم بدین نظر گفت: «لی مَعَ الله وَقْتٌ لایسعنی[۷] فیه مَلَک مقربٌ و لا نبیٌّ مُرْسَلٌ»[۸] یعنی قرب الوهیت، در عین من اثر[۹] ظاهر گردانیده و مرا از عینیت خود[۱۰] گردانیده. نه شهودِ صفت ملکیت دارم و نه وجودِ صفت مرسلیت. اگر چه صفت مرسلیت و ملکیت محض قرب است؛ اما شعور قرب در قرب، عین بعد است و این (۳۹/ب) قرب، صفت خاص محمدی است که دیگری را از انبیا نبود. ازینجا معلوم گردد که قرب به مراتب است. مصطفی به نسبت انبیا قریب‌تر است؛ که اکسیر اعظم آمد. از آن پس، انبیا که آن عمل به اصالت دارند. از آن پس، نظر به تبعیت[۱۱] اولیا، از آن پس، اتقیا[۱۲] و اصفیا که ذهب حقیقت ایشان از خاک طبیعت جداست[۱]. از آن پس،

۱- ک: تا به اثر.

۲- «بود» از نسخه‌ی با و ز نقل شد.

۳- ک: از عین شخص.

۴- ک: اثر عین.

۵- ک: اثر.

۶- ک: از. فا: همچنان کرامت اولیا و نبوت انبیا که عینش ازوست، پس کرامت عین معجزه‌ی انبیاست و معجزه‌ی انبیا عین عین کرامت اولیا و این فرق.... .

۷- اساس: لا یسع

۸- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص۱۲۳ و ر. ک. سمعانی، شهاب الدین احمد، *روح الارواح*، ص ۲۱۵، ۲۳۲، ۳۴۸ و ۴۱۳.

۹- اساس: «در اثر عین من».

۱۰- ک: سائر.

۱۱- ز: به ترتیب تبعیت.

۱۲- ک: از آن پس اصفیا.

عامه‌ی مومنان که در خاک طبیعت اثری از زر حقیقت دارند. از آن پس، اُناس دیگر از مشرک و کافر که طبیعت بی حقیقت اند و خاک بی ذهب و کدر بی صفا و حجاب بی کشف: «خَتَمَ اللّهُ عَلی قُلُوبِهِمْ وَ عَلی سَمْعِهِمْ وَ عَلی أَبْصارِهِمْ غِشاوَة» (البقره/۷) و این بعد بعد است؛ چنانکه انبیا را قُرب قرب است. رابطه‌ی آن قرب محمد[۲] صلعم: «وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعالَمِین» (انبیا/۱۰۷) و رحمتْ قرب اقتضا کند. کقوله تعالی: «إِنَّ رَحْمَتَ اللّهِ قَرِیبٌ مِنَ الْمُحْسِنِین» (اعراف/۵۶) رابطه‌ی آن بعد ابلیس است: « فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعِین» (ص/۸۲) و عزتْ بُعد تقاضا کند: «إِنَّ اللّهَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعالَمِین» (عنکبوت/۶). مگر او را هم ازینجا شیطان گویند که مخصوص به بعد بعد است. شطن ای بَعُدَ، و صورتِ آن مراتب قرب در دل پدید است. که او به معنی عرش مجید است: «قلب المومن عرشُ الله»[۳] چنانکه در عالم کبری عرش است که شرف استواء رحمانیت دارد؛ در عالم صغری دل است که در سرِ آن جز حق تعالی را سبیل نیست. و او را جز او دلیل نه. الّا هر که به حق در صفتْ قریب است[۴]، در حواشی و نواحی آن محلی و مکانی دارد.

ای عزیز، حق تعالی را در سرِ دل، مکانی است خاص، لطیف‌تر از همه‌ی امکنه، آنجا نه قبل[۵] است نه بعد، نه فوق است نه تحت، نه یمین است نه شمال، که قرب بلا بعد است. آنجا به هیچ سبیل نبی و ولی را گذر نبود. از آن پس به ربط[۶] قرب[۷] مع الله، مصطفی را در عین آن مکانی است که انبیاء دیگر را آنجا محل نبود.

همچنان به مراتب نبوت و رسالت و عزیمت انبیا را بدان ربط[۸] مکانی است که اولیا را آنجا مجال نبود. کذلک و اولیاء را به نسبت عامه‌ی مؤمنان در دل مکانی است خاص‌تر. هم بدین نسق، اهل ایمان را از اهل (۴۰/الف) کفر، که اهل کفر به حجاب کفر از دل بعیدند.

پس هر که را اخلاق حمیده به کمال‌تر، او را در دل قرب مکان بیشتر و هر که را با وجود آن[۱] با شخص محبت بیشتر، در دل او را قرب بیشتر و مکانش پیشتر. ازینجا روشن

۱- ک: میراست.

۲- نسخه ز بعد از این کلمه دست کم هفت ورق افتادگی دارد.

۳- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص۲۴و۱۴۷ و نیزر.ک.مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج۵۵، ص۳۰۹.

۴- با: قرب است.

۵- با: قرب.

۶- اساس: رابط.

۷- ک: لی.

۸- با: رابط.

شود که قرب الله جز به قرب دل نتوان شناخت که قرب طبیعی[۲] و حقیقی در دل پیداست و عقل در ادراک آن شیدا.

بارها شیخ العالم فرید الحق و الدین فرمود بسا کسی که به من است در یمن است و بسا کسی که در یمن است به من است. یعنی چنانکه در قرب معنی، بعدِ صورت زیان ندارد؛ همچنان قربِ صورت، در بعدِ معنی سود نکند. این قرب سر است که نسبت به دل دارد.

پس حقیقت دل، مخصوص محل قرب حق است. کس را جز به تبعیت[۳] حق آنجا گذر نیست. چون دل را بدین قرب شعور شود به ظهور حق از خود ثبور شود. درو نه این ماند نه آن، نه از کس نام داند نه نشان.

ای عزیز، تا در دل ، تویی حق نیست «أبالله لصاحب النفس الیه سبیل»[۴] چون از دل تو تویی برون شد، جز حق، هیچ نیابی. بل انیت تو، ظهور هویت اوست که طبیعت اثر حقیقت است و حقیقت عین حق و حق عین عین. پس حق را به حقیقت، تو عینی و به طبیعت، اثر و حق، عین ترا عین.[۵]

اگر لوح حقیقت از لوث طبیعت شویی روشن شود که تو بی تو[۶] اویی. آنجا نه قرب بود نه بعد، نه وصل نه فصل، نه قبل نه بعد، نه فوق بود نه تحت، نه یمین باشد نه یسار، نه جهت بود نه مکان، نه این باشد نه آن.

پس، اثر، تجلی آیات بود که در طبیعت است «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ» (فصلت/۵۳) و عین، تجلی صفات، که در حقیقت است «وَ فِي أَنْفُسِهِمْ»[۷] (فصلت/۵۳) و عین عین تجلی ذات که به حق است «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُم» (حدید/۴) «فَانْظُرْ إِلى آثارِ رَحْمَتِ اللَّه» (روم/۵۰) نظر به آیات است و این به نسبت آن تفرقه باشد. هم از آن از[۸] آیاتِ آفاق نظر به صفات انفس اشارت کرد «وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارو الافئدة» (سجده/۹) نظر به صفات است و این به نسبت آن جمع باشد. و چون نفس انسان را

۱- ک: تبعیت.

۲- ک، با: طبیعت و حقیقت.

۳- ک و فا: به طبیعت.

۴- فا: با الله ان یکون لصاحب النفس سبیل.

۵- ک: به طبیعت اثر عین و حق ترا عین عین.

۶- با: بی او.

۷- فا: و فی انفسکم.

۸- «از» در ک و با نیست.

(۴۰/ب) با نفوس دیگر مشاکلت[1] است، پس نظر به نفس نیز جمع مطلق نبود که از تفرقه خالی نیست. پس نظرش از صفات به ذات آورد: «إِنَّنِی مَعَکُما أَسْمَعُ وَ أَری» (طه/۴۶) و آن جمع الجمع باشد.

پس، هر که را نظر به آیات گشاد به اثر قانع شد و هر که به ترک التفاتِ نظر از آیات، چشم شهود به صفات نهاد به عین ناظر شد و هر که به استغنا از نظر به صفات به ستر ذات در شد بی‌عین و بی اثر شد؛ عین عین بدو ظاهر آمد و او را ازو ساتر. این درویش درین معنی گوید:

یار چون روی نماید نتوان دیدن غیر   که بگردد همه مستور چو ستار آید[2]

و صوفیه را درین[3] اشارتی لطیف است. این درویش درین معنی گوید[4]:

هر دم به گمان افتم یارب که منم یا او   کامیخته ام از جان او با من و من با او
این کشته‌ی هجران را کشته است خیالش جان   چون پیک اجل آید از تن چه برد[5] با[6] او
او
بخت است ز بیداری با[7] دیده‌ی شب پیما   آسوده بخسبم گر بر دیده نهد پا او
سوزم چو سپند[ا]ی جان از چشم بد اندیشان[8]   هر گه که کند جلوه پیشم رخ زیبا او
اندیشان[8]   مائیم همه تنها جان همه تنها او
بی صورت موزونش چون زنده توان ماندن   برده است بسی دلها، از غمزه به یغما[9] او
گشته است بسی جانها، از طره‌ی او غارت   او
او راست الف قامت، چون لام قد ما خم   شاید اگر[10] از شوخی، ما را بزند لا او
هر لحظه کند جلوه، در دل به دگر صورت   هر کس به تماشایی، ما راست تماشا او

۱- ک: رود.

۲- با و فا: گردد اشیا همه مستور چو ستّار آید. ضمناً اساس: «برآید».

۳- با: در جمع و تفرقه.

۴- ک: محذوف.

۵- ک: رود.

۶- با و فا: تا.

۷- اساس: تا.

۸- ک: سوزم چو سپند این جان من از پی چشم بد. فا: سوزم چو سپندی جان من از پی چشم بد.

۹- با: پیما.

۱۰- با: مگر.

زاهد چه کنی طعنم، پیدا شود این تقوی — اندر نظرت گردد، آن لحظه که پیدا او
از ناله نمی‌ماند، این بلبل شیدائی — مانا که بدید آن گل، کافتاد[۱] به غوغا او
مسعود ازین خلوت، کن معذرتی جان را — زیرا که به دل ما را، کرده است کنون جا او

النکته الشاملة فی اشارات الجمع و التفرقه

قال الله تعالی: «وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّه» (هود/۱۲۳)

بدان که اعیان عالَم از یک عین است و آن عین را صفات است؛ که هر عینی ازین اعیان ظهور صفتی است از آن صفات. پس حقیقت آن عین آن[۲] صفت[۳] باشد و او به تجلی تجلی این صفت اسمی دارد خاص. مگر هم از آن گفته‌اند (۴۱/الف) که اسم عین مسمی است.

مگر فرید عطار ازینجا گفت:

یقین میدان مسمی جز یکی نیست — اگر چه این همه اسما نهادیم[۴]

پس اعیان عالم، اثر صفات است و آن صفات از[۵] اعیان را عین ذات[۶]. و الله عین عین. چون فیض وجودی از مرتبه‌ی ذات به صفات رسید از حق به حقیقت در تافت و آن نور محمد است که «اوّل ما خلق الله نوری»[۷] و چون آن فیض از حد صفات به آیات رسید رسید از حقیقت به طبیعت ظهور یافت «أنا مِن الله و الخلق مِنّی»[۸] این حدیث است.

هر که را بدین نزول اطلاع دادند، پایه‌ی معراج حقیقتش بر سَر طبیعت نهادند؛ تا از اثر به عین ترقی کند و از عین به عین عین. از تفرقه‌ی آیات آفاق به جمع صفات انفس[۹]

۱- ک و فا: کافتاده.

۲- اساس «از».

۳- فا: صفات.

۴- این بیت در *دیوان عطار* ص ۵۰۷ چنین آمده است:

مباش احول مسمی جز یکی نیست — وگرچه این همه اسما نهادیم

۵- ک، با: آن.

۶- ک، با: «و» بین «عین» و «ذات» است نه پیش از «الله».

۷- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص۶۵.

۸- قیصری، داود، *شرح فصوص الحکم*، ص۳۲۴، و در *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة* :«أنا من الله و المؤمنون منّی» (همان ۴۶)

۹- ک: النفس.

نظر کرد و از شهود صفات انفس[۱] به وجود ذات الله گذر کرد. و از جمع به جمع الجمع رسید و از خود برسید. نه درو شعور آیات ماند نه شهود صفات. که مستهلک شد به وجود ذات. پس نزولْ صورت بُعد است و عروجْ معنیِ قرب. اگر نزول را عروج نبود، بُعد بلا قرب باشد. و چون عروج حقیقت به حق شد؛ پس قرب بلا بُعد است[۲].

هم ازینجا [است] که صوفیه گفته‌اند: «التفرقةُ شهودُ الخلق لِلّه[۳] و الجمعُ شهودُ الخلق بالله و جمعُ الجمعِ الاستهلاکُ بالکلیة و عدم[۴] الاحساس بما سِوَی اللهُ عِنْدَ غَلَبَاتِ الحقیقة»[۵] الحقیقة»[۵] پس مراد از تفرقه، شهود آیات بود، که وجود خلق بدان[۶] اثر مزین است. و از جمع، شهود صفات، که وجود خلق بدان عین وجود حق را مُبیّن. و از جمع الجمع، استهلاک وجود خلق به شهود حق[۷] که آنجا نه اثر است نه خبر؛ نه عیان است، نه بیان، نفسْ مستهلک واحساس فانی. اینجا مَرْد بود وجدانی و جمعانی و بعد این معانی فرقی است ثانی، که در آن حالتی[۸] است بلا وصف. و مقالتی است بلا کیف. چنانکه گفته‌اند: «اما الفرق[۹] الذی یحصل بعد جمع الجمع فهو رجوع العبد فیه لله بالله»[۱۰] و این فرقی است در عین جمع که در آن[۱۱] نه این و نه آن. بلکه پروانه عین شمع است که تخلیه عبد است بالکلیة از صفات (۴۱/ب) خود و تجلیه‌ی او به صفات مولی، که او آنجا داعی است از حق به حق، سوی حق و این مقام انبیاء و خواص اولیا است. داند کسی که او از حلقه‌ی ماست و بدین جمع و فرق سزا. و آنچه عبدالله انصاری گفته است بدین معنی قریب است: اول

۱- ک: النفس.

۲- ک: حاصل آمد.

۳- ک: الله.

۴- ک، با و فا: فناء.

۵- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۱۴۶: «فالتفرقه شهود الاغیارلله عزوجل و الجمع شهود الاغیار بالله و جمع الجمع: الاستهلاک بالکلیه و فناء الاحساس بماسوی الله عزوجل عند غلبات الحقیقه».

۶- با: ازان.

۷- ک، با و فا: ذات.

۸- ک: حالیست

۹- ک: التفرق

۱۰- *الرسالة القشیریة*، ص ۱۴۶.

۱۱- ک: در آن فرق

مرد پیدا بود سرّ پنهان. اکنون مرد پنهان، سر پیدا. و آن نهایت النهایات[۱] است. که فوق الغایات[۲] است و این رباعی آن را مرآت است.

آن کس که به راه عشق او قمع شود[۳] گه خوف شود حائل و گه طمع شود
پروانه که او سوخته‌ی شمع شود[۴] از تفرقه او درگذرد[۵] جمع شود

۱- اساس: «نهایت».

۲- اساس: «الغایة».

۳- اساس: آن را که راه عشق چو از شمع شود، با و فا: آنرا که براه عشق از شمع شود.

۴- فا: لمع شود.

۵- ک، با: بگذرد. فا: می‌بگذرد.

الکشف السابع فی بیان حقیقة الوصله

قال الله تعالی: «وَ هُوَ مَعَکُم» (حدید/۴)

و روی انس بن مالک عن النبی صلی الله علیه و سلم انه قال: «یَمُرَّ النبی علی رَجلٍ یقول[1] و الذی احتجب بسبع[2] سموات فقال علیه السلام مه إنَه فوق کل شی و تحت کلّ شیء قد ملاء کل شی[3] عظمته»[4]

بدان که وصول به خداوند تعالی، مبنی بر شناخت معیت بی کیف[ست] او و معیت او تحت ادراک بشریت در نیاید. پس علوم به وصول او چه صفت روی نماید. یا عجبا، نه با او اتصال جائز، نه ازو انفصال ممکن. مصراع:

کجا روم چه کنم چون شوم چه چاره کنم؟

«علی[5]» از قدس استواء او غیر مدرک، و «مع[6]» از تنزّه وصول او بی کم[7]، و «فی[8]» «فی[8]» از تعزز[9] نزول او بی وضع. عرش[10] مفقود بود که استوایش موجود بود و خلق معدوم بود که معیتش بدان معلوم بود. مکان از کونیت مفصول بود که نزولش بدان موصول بود. عرش را از استوایش وجهی و وجه استوایش از عرش مستور. خلق را از معیتش وجودی و وجود معیتش از خلق دور و امکنه را از نزولش وضعی و از سِرّ نزولش کون و مکان بی شعور. او از وجه تصرف، با همه «انّه[11] بکل شئ محیط» (فصلت/۵۴) و همه از وجه تملک با او «فَسُبْحانَ الَّذِی بِیَدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیْءٍ وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُون» (یس/۸۳) امّا (۴۲/الف) کس را از وجه معیت او به هیچ وجه خبری نه، و از وصول بی علت او به هیچ

۱- ک. با: ان یقول.

۲- فا: سبع.

۳- ک: و.

۴- صدر المتالهین، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱، ص ۴۳۸.

۵- حاشیه: الرحمن علی العرش استوی.

۶- حاشیه: و هو معکم اینما کنتم .

۷- ک: بی کم.

۸- حاشیه: و فی انفسهم و فی انفسکم افلا تبصرون.

۹- با: تعذیر.

۱۰- فا: فرش و عرش.

۱۱- اساس: «و هو».

وصف اثر نه. اگرچه او از وجه تصرف با همه است، اما از وجه توجه، با او نهاند. هیچ ذره[۱] ذره[۱] از اعیان نیست که وجه وجودی او متعلق به معیت او نیست.

زانکه به خورشید وجودی بود صورت بی مایه‌ی ذرات را

در ازل آزال، تو بی تو به معنی با او بوده. اکنون از وجه معیت او به صورت تو نموده. وجه وجودی خویش بدو ملحق کن و معیت او بدو محقق. تا بدانی که الوصول بالله[۲] بالله[۲] من الله چه باشد.

ای عزیز، در نظر عقلْ وصول ممکن به واجب ممتنع است[۳]. چه، ممکن را از جهت گذر گذر نه و جهت را از واجب خبر نه و ممکن را بی تمکنِ مکانی قیام نه. و تمکن و مکان را از واجب نام نه. و ممکن از حد امکان نتواند گذشت و امکان به سُرادِقاتِ وجوب نتواند گشت.

اما در نظر عشق، ممکن را وصول واجب[۴] به واجب ممکن است. چه، واجب معیت با ممکن پیش از وجود ممکن بلاجهت و لا مکان داشت: «و الله الآن کما کان»[۵] هم بدان وجه معیت ممکن وجود دارد و به واجب شهود بی آن معیت وجود ممکن ممتنع است. پس وصول به واجب ممکن را بدان وجه ممکن است. اگر عقل گوید، که ممکن به واجب نه جایزالاتصال است[۶] که واجب منزه است از مماسات و محاذات و حلول[۷] و نزول، عشق گوید که[۸] ممکن از از واجب نه ممکن الانفصال است[۹] به آنکه[۱۰] مماسات و محاذات و حلول و نزول او محال است.

ای عزیز، وصلی که بین الوجودین به مماسات و محاذات بود، خود عین فصل است و بی اصل است. که انفصال را[۱۱] در آن اتصال نه[۱] مجال است. پس در معیت او اتصالی که

۱- ز: نهاندر هیچ ذره.

۲- ز: الوصول بالله.

۳- وصول واجب به ممکن ممتنع است.

۴- احتمالاً این لفظ زائد است.

۵- سبزواری، ملا هادی، *شرح الاسماء الحسنی*، ص۱۱۴، ص۱۱۴.

۶- ک: ممکن به واجب جایز الاتصال.

۷- ک: علول.

۸- ک: که ممکن الاتصالست.

۹- که ممکن به واجب نه ممکن الانفصال.

۱۰- ک، با: با آنکه.

۱۱- «را» از ز نقل شد.

ممکن الانفصال است منفی[۲] شد تا انفصال عین اتصال بود و انفصالی که ممکن الاتصال است معزول[۳]، تا اتصال عین انفصال باشد.

ای عزیز، او بی همه تواند بود. چنانکه بود پیش از وجود؛ که وجود او متعلق به هیچ چیز نیست و این (۴۲/ب) فصلی است که وصل ندارد. اما هیچ چیز بی او نتواند بود که وجه وجودی اشیاء متعلق به معیت اوست. و این وصلی است که فصل ندارد. آری وجود اشیاء بی معیت او محال است که ظهور اَشکال به معیت نور ذات است[۴] «اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» (نور/۳۵) بیان آن اتصال بی انفصال است

ای عزیز، اگر به صورتْ تو را ازو فصلی است که وصل ندارد اما او را[۵] به معنی وصلی است که فصل ندارد. تو به صورتْ مرکبی از عناصر اربعه خاک و آب و باد و آتش، و به معنی، مقدری از صفات سبعه‌ی حیات و قدرت و ارادت و علم و سمع و بصر و کلام.

اگر خاک کدر را به صفاتش[۶] گذر نیست، و آب دامن‌تر را از آن قدس اثر نه، و باد پریشان گرد را بدان فضا بار نه، و آتش زود میر را از آن بقا شمار نه، و این فصلی است که وصل ندارد. اما از آن که او تعالی حیّ است و قدیر و مرید و علیم و سمیع و بصیر و متکلم[۷] است؛ قدرت را با قدرت و ارادت را به ارادت و علم را با علم و حیات را با حیات و سمع[۸] را با سمع و بصر را با بصر و کلام را با کلام اتحادی است معنوی که تمیز آن از یکدیگر ممکن نبود. چه، حقیقت متحده[۹] من حیث هی هی دو نشود. اگرچه در مجال[۱۰] مختلفه ظهور یابد[۱۱] و آن وصلی است که فصل ندارد.

۱- «نه» از ز نقل شد.

۲- ک: تنفی باشد.

۳- ک: معذول گشت.

۴- به معیت نور ذات دال است.

۵- «او را» از ز نقل شد.

۶- ک: به صفایش.

۷- ز: متکلم و قدیر و قدرة را.

۸- اساس: «سمع».

۹- ک: واحده.

۱۰- با: حال ک و فا: محال.

۱۱- در نسخه‌ی ز اینجا به‌اندازه‌ی دو ورق افتادگی دارد.

اگر عناصر اربعه از جهت ترکیب و تفریق بدان حضرت نه ملحق است، و این محقق[۱] است؛ اما صفات سبعه به وجه تقدیس و تنزیه بدان حضرت مضاف است، و این نه گزاف است[۲]. پس بدین وجه، ممکن را به واجب، وصول ممکن است و اقرار بدان واجب، و انکار انکار ممتنع. ازینجا توان دانست که فصلِ بی وصل عین وصل بی فصل است هرکه را از خود فصل بی وصل بود بدو وصل بی فصل باشد. و هر که را به خود وصل بی فصل باشد ازو فصل بی وصل باشد.

مگر شبلی ازینجا گفت: «الوضوء انفصال و الصلوة اتصال، فمن لم ینفصل لم یتصل»[۳]. یتصل»[۳]. یعنی حقیقت وضو، انفصال از خود است و حقیقت صلات، اتصال به حق. پس هر هر که را آن انفصال نباشد، این اتصال نبود. چه، مراد از وضو، رفع حدث است و وجود ما نعت حدث دارد. پس بی رفع[۴] آن حَدَث، طهارت مطلق حاصل نگردد. و چون (۴۳/الف) او را به ازالت این حدث از حدث خود انفصال بود؛ بی خود با حق اتصال بود. و این وصلی است که فصل ندارد و «الصلوة معراج المؤمن»[۵] هم بدین نظرست و آن عروج از طبیعت به حقیقت و از حقیقت به حق[۶]: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ» (قمر/۵۴) بیان طبیعت «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ.» (قمر/۵۵) عیان حقیقت «عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ» (قمر/۵۵) عین حق[۷].

طبیعت را دو روی است: رویی به بقا، رویی به فنا. آن روی که به بقا دارد آخرتش گویند و آن متعلق است به حقیقت، که عناصر جنت آمد[۸]: «وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ» (عنکبوت/۶۴) علامت آن عناصر است و آن رویی که به فناست دنیا خوانند و آن محض طبیعت است که حجاب در حجاب آمد: «و طَبَعَ اللّٰهُ عَلى قُلُوبِهِم[۹]» (توبه/۹۳) این

۱- ک: متحقق.

۲- اساس، با و فا: «گذاف است».

۳- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۷۹.

۴- ک: به رفع.

۵- ابرقوهی، شمس الدین ابراهیم، *مجمع البحرین*، ص ۴۵۳ و ۴۶۳، کاشانی، عز الدین محمود، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، ص۲۹۶ و نیز ر.ک.صدری نیا، باقر، *فرهنگ مأثورات متون عرفانی*، ص ۳۰۰.

۶- ک: المومنین.

۷- ک: عین حق بحق.

۸- با: که عناصر حقیقت حیوان آمده.

۹- ک وفا: + فهم لایعلمون.

باشد: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُون» (مطففین/۱۵). بیان آن حجاب است[۱]. پس، اصل آخرت، بهشت است و اصل دنیا، دوزخ. هر که از روی طبیعت به حقیقت شد، از دنیا به آخرت پیوست و به وصول جنت حقیقتاً از دوزخ طبیعت برست و هر که را روی طبیعت به خود ماند، بر در ماند و به خود درماند موجب عقاب[۲] شد، و وجود او برو عذاب شد. که که «اَلْبَشَرِيَّةُ كُلُّهُ عَذَاب».

ای عزیز، هم درین خاک، خاکی دیگر است که «أَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» (زمر/۶۹) نعت آن است و هم درین آب، آبی دیگر است که: «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود/۷) صفت آن است: «وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء/۳۰) خاصیت آن و هم درین باد بادی دیگرست[۳] که: «لا تسبّوا الریاح[۴] فانه من نفس الرحمن»[۵] بیان اوست. وهم وهم درین آتش آتشی دیگر است که: «اَلَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نارا» (یس/۸۰) نشان او. و این عناصر آن جهان است که به حقیقت ملصق است و به رؤیت ملحق. چون به ریاضت کثافت[۶] مزاجیه از روی عناصر برود، جمال حقیقت در آینه‌ی طبیعت متجلی گردد و طبیعت به حقیقت متجلی[۷] شخص را روش از عناصر اربعه به صفات سبعه افتد، که اصل وجود و حقیقت شهود آن است؛ آغاز صبح وصال این باشد.

ای عزیز، روی طبیعت که متعلق به دنیاست، چون صبح کاذب است که نور نماید و ظلمت بود. «الدنیا زور» این[۸] (۴۳/ب) باشد. و آن روی که تعلق[۹] به آخرت دارد، چون[۱۰] چون[۱۰] صبح صادق که وجه شهودش را حقیقت است «و الاخرة خیر و أبقی» و وجود الله به مثال آفتاب «و مِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَ النَّهارُ وَ الشَّمْسُ».(فصلت/۳۸) اصل روز شعاعات

۱- «است» از فا نقل شد.

۲- با: عتاب. فا: عذاب.

۳- ک: باو دیگر است باوی.

۴- ک: الریح.

۵ -همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص۱۶۶: «لا تسبوا الریح فانها من نفس الرحمن» نیز ر.ک.برزش آبادی، شهاب الدین، *شرح لمعات*، ص۲۰۳

۶- ک: کثافت.

۷- اساس: متجلی

۸- ک و فا: الدنیا زورٌ این حدیث است

۹- اساس «متعلق».

۱۰- «چون» از فا نقل شد

آفتاب است که اَشکال را ظهور می‌بخشد، و این بیان صفات الله باشد که حق را تصرف در عالم بدان صفات است.

هیچ ذره از ذرّات[۱] موجودات نیست که نه آن تصرف بدوست. بل حقیقت وجود اشیاء، همان صفات است. و آنچه جز آن است طبیعت است. چون مرد از عناصر اربعه به صفات سبعه رسید؛ از خود برسید. پس او را بی او از حقیقت به حق روش افتد[۲]. یعنی از صفات به ذات.

و چون به وجود ذات رسید، شهود صفات نیز درو نماند و خود را از خود برون نشاند. «الذین[۳] هُمْ عَلی صَلاتِهِمْ دائِمُون» (معارج/۳۴) صفت او گردد که صلوة از صلت است و آن به حق پیوستن است و از خود رستن. بی انفصال طبیعت، اتصال حقیقت میسر نگردد و بی انفصال حقیقت، اتصال حق متصور نه. چون به اتصال حق رسد از خود برسد. بیش انفصال ازو ممکن نبود که اتصال او بی انفصال است و انفصال او بی اتصال؛ بل اتصال عین انفصال است و انفصال عین اتصال است. اگر به صورت انفصال تجلی کند او را بدو وصلی بود بی فصل[۴] و این تجلی جمال است «اَعُوذُ بِکَ مِنْکَ»[۵] ازینجاست. ای أعوذ باتصالک من انفصالک.

ای عزیز، وجود طبیعت، عدمی است وجود نما و این به مثال کذب است[۶]. و وجود حقیقت، وجودی است عدم نما و آن به مثابه‌ی صدق است. چون آن وجود[۷] تجلی کند، این این وجود منطمس و مضمحل گردد. چنانکه به ظهور صدق، کذب. «عند ظهور الحق ثبور

۱- ک: + «و»

۲- ک: از حقیقت روشن به حق افتد

۳- اساس: «وهم»

۴- ک و با: و این تجلی جلالست و اگر به معنی اتصال تجلی کند او را بدو وصل بود بی فصل و آن تجلی جمالست اعوذ.....

۵- نسائی، احمد بن علی بن شعیب، *السنن الکبری*، ج ۱، ص ۴۵۲

۶- ک: کذّاب است

۷- ک: وجه

الخلق»[1]، «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ» (قمر/۵۵) رسد از خود برسد[2] و درو کذب وجود[3] هیچ نماید[4]. و در شهود او هیچ نماند.

پس بی زحمت خود، عندیت حق را دریابد و به نور وصلت[5] درتابد و از خود برتابد. یعنی چون «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ» (قمر/۵۵) او را از کذب وجود فصل دهد، عندیت (۴۴/الف) حق او را بی او به خود وصل دهد؛ «عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ» (قمر/۵۵) این باشد. چون نور الله او را مالک آید و به خود هالک آید در همه‌ی اجزاء وجودش تملک[6] حق هویدا گردد و او از خود ناپیدا. چنانکه اجزاء ظلمت در تجلی نور.

ای عزیز، وجود خلق ظلمت در ظلمت است. «خلق الله الخلق فی ظلمة[7]» و وجود حق، نور در نور «اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» (نور/۳۵) رسیدن از[8] ظلمت به نور از خود برسیدن است. پس نشان وصل به حق، فصل از خود بود و هر وصل[9] که به مماست و محاذت بود اینجا رد بود.

ای عزیز، ظلمت اشارت به موت است، «كُنْتُمْ أَمْواتاً» (البقره/۲۸) و نور به حیات «فَأَحْياكُمْ» (بقره/۲۸). خداوند تعالی حیّ است بلا روح. پس وجود او عین حیات باشد. هر روح که بدو پیوندد دامن حیاتش به بقاء ابد بندد. بدین نظر وصلت او[10] موجب حیات ازلی[11] است و فرقتش سبب ممات. و هر لذتی که هست، به نسبت لذت حیات ادنی است و هر شدتی که هست، به نسبت شدت موت، اسهل است.

۱- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *رساله‌ی قشیریه*، ص ۱۶۰

۲- ک و ز: برهد. فا: فی مقعد صدق این باشد. چون طالب از مقام فی جنات و نهر فی مقعد صدق رسد از خود برسد.

۳- ک: و کذب را وجود

۴- اساس: نماند.

۵- ک: وصلش. فا: وصلتش

۶- تملق

۷- ک: حدیث: ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثمه رش علیه من نوره

۸- «از» از فا نقل شد

۹- با: وصلی

۱۰- با و ز: بدین نظر که وصلت او

۱۱- اساس: «اذلی»، ک و با و فا: موجب حیات است

پس حق[۱] تعالی، به هر که صورت فصل نماید، وجود او بر او عذاب آید، و شهود او بر او عقاب. و به هر که سرِ وصل گشاید از وجودش همه راحت زاید. و شهودش روح بر روح بیفزاید. بل اصل عذاب، فرقت است و اصل راحت، وصلت است. و این به نظیری[۲] فهم شود، که شدت الم بر قدر شدت آلات ضرب است، و آلت ضرب بر دو نوع است: جارحة و غیر جارحة، جارحة، به نسبت غیر جارحة شدید الالم است که قطع پیوند را علم است. چون ضرب جارحة اقتضای فصل عضو می‌کند از عضو، شرع بدان قصاص فرمود و به غیر جارحة دیت؛ که[۳] آن سبب فصل عضو نیست از عضو.

ازینجا معلوم گردد که اصل عذاب فرقت باشد. آنکه گفته‌اند عذاب نار از کل عذاب اشد است که عذاب الله آمد بدین نظر بود که نار جوهر لطیف است، کل اجزاء معذب را در می‌گیرد تا هر جزوی از جزو دیگر فصل بی وصل می‌پذیرد؛ وجودش بدان احتراق[۴] صورت فراقِ می‌آید و موجب اشتیاق[۵].

پس لذّت وصلت، از شدت فرقت باید شناخت. چنانکه در فرقت کل اجزاء وجود صورت عذاب می‌آید و آن همچو نار است در حطب. همچنان وصلت از عضو به عضو راحت می‌زاید (۴۴/ب) و آن همچو شکرست در قصب.

آری، چون وجود الله عین حیات بود، لذت وصلت او را کجا حد باشد؟ مگر مصطفی صلعم بدین معنی فرمود: «لا راحة للمؤمن من[۶] دون لقاء الله»[۷]. یعنی راحت مؤمن جز به وصلت ممکن نبود. بل راحت جز به وصلت نباشد: «الدنیا سجن المؤمن و جنة الکافر[۸]».

بدین وجه است که وجود بشریت سجن است و عین فرقت، تا از بشریت نگذرد به حقیقت نرسد. پس هر که را شناخت حقیقت بود، او در وجود بشریت نیارامد. آنکه به وجود بشریت آرامیده بود، جمال حقیقت ازو پوشیده بود. حقیقت کفر همین است.

۱- ک، با: او تعالی

۲- ز: به نظری

۳- «که» از فا نقل شد

۴- ک و فا: احراق

۵- ک و فا: مشتاق

۶- ک، با: - من

۷- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۷۰

۸- . ک و ز: الکافرین. ر.ک. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، *شرح تعرف*، ص۱۱۹

ای عزیز، چنانکه هوای دنیا، حجاب نعیم عقبی است؛ همچنان تمنای آن نعیم، حجاب لقاء مولی است. پس آنچه اهل طبیعت را وصل است به نزد اهل حقیقت فصل است که: «الدنیا سجن المؤمن و جنة الکافر[۱]»[۲] و آنچه اهل حقیقت را وصل است، به نزد اهل حق فصل است که: «لا راحة للمؤمن من دون لقاء الله».

اگر چه صورت عقبی به معنی بر حقیقت دال اند، هم در راه[۳] وصلت حق، چون با شمس ظلالند. که نظر به مجرد صورت فصل است از عین معنی. این درویش درین معنی گوید:

در میان عاشق و معشوق بعد صورتی[۴] است
ورنه هر فاصل که می‌بینی به معنی واصل است

چنانکه اهل نار را به درجات[۵] اهل[۶] جنت حسرت بود، همچنان، اصحاب جنت را بر لذت لذت اهل الله حسرت[۷] باشد. جنید رضی الله عنه فرموده است: «اگر اصحاب جنت بدانند که ارباب وصلت را در لقاء الله چه لذت است چندان جزع و فزع کنند که اهل نار را بر ایشان رحم آید.»

ای عزیز، لذت وصلت، به مذاق عقل در نیاید. حلاوت این، جز به کام عشق نتوان شناخت. لذت وصلت نور زیت[۸] داند که وجود خود به کلیت بذل[۹] می‌کند تا از خود می‌سوزد و بدو می‌افروزد.

درویشی در مسجد نشسته بود و به محراب قاب قوسین وقت[۱۰] پیوسته، والهی بدو آمد گفت: ایها الشیخ تو به خدا رسیده ای که پای طلب به دامن کشیده؟ او با خود اندیشه کرد (۴۵/الف) اگر گویم رسیده ام و حجب غیرت دریده ام؛ او از من برهان طلب کند و برهان رسیدن [به] او از خود برسیدن است؛ که با خود این حدیث نتوان کرد. و اگر گویم

۱- ز: الکافرین

۲- قاضی قضاعی، *شرح فارسی شهاب الاخبار*، به تصحیح سید جلال الدین حسینی ارموی محدث، ص ۵۱.

۳- ک: و هم از عین معنی در زوال اند به معنی ذرات در راه

۴- ک و فا: - «ی»

۵- ک، با و فا: به راحات

۶- فا: اصحاب

۷- ک: حیرت

۸- اساس، با و ز: ذیت

۹- ک: بذل نار

۱۰- نسخه ز بعد از این کلمه چند ورق افتادگی دارد

که نرسیده ام، گوید پس به چه آرامیده[۱] و از خود نرمیده ای؟ درین تفکر دلش در جوش شد و زبانش خاموش، هیچ نگفت.

این درویش را سخنی در خاطر گذشت که او با ما موصول است، و ما ازو مفصول، درد این فراق که عین وصال است، دامن جانم گرفت. به لسان حال با[۲] موجودات می‌گفتم ای خاک! تو خاک بر سر کن.

و ای آب! تو جگر خود آب ساز.
و ای باد! تو روزگار خود به باد ده.
و ای آتش! تو رخت خود در آتش فکن.
و ای آسمان! تو قطرها[ی] خون فرو بار.
و ای زمین! تو برکالها[ی] دل[۳] بیرون ده.
و ای آفتاب! تو در سوز شو.
و ای ماهتاب! تو در گداز آی.
و ای ستاره! تو[۴] در ریز
که او با شما موصول است و شما ازو مفصول.

نه ما با او نه او بی ما عجب کار ازین سودا شده ما را جگر خون

گاه من بر ایشان می‌گریستم، و گاه ایشان بر من می‌گریستند. حقیقتم با زبان حال با طبیعت می‌گفت:

از آن گریانست این[۵] چشمم که از لوح وجود خود
بشویم نقش خویش و صورت آن یار بربندم

ای عزیز، دریغا همه درد است و هیچ در دست نیست[۶] تو را از روی خود با او فصلی است بی وصل که امکان در حد وجوب رسیدن نیارد. و او را با تو وصلی است بی فصل که امکان بی وجوب امکان ندارد[۷]. پس تو، بی تو باش تا او با تو باشد از آن

۱- با و ک: آرمیده ای

۲- ک: نا

۳- ک: برکالهای دل پرخون. فا: برکالهای دل برون ده

۴- «تو» از با نقل شد

۵- ک: از آن گریانست چشم من

۶- با: دریغا که دردست و هیچ درد نیست

۷- ک و فا: امکان بود ندارد

وجه که او با توست، تو اویی. پس حدیث خود چه گویی و این عج[ی]ب معانی[۱] جز به عشق[۲] فهم نشود.

عشق را جان بلعجب داند زانکه تفسیر[۳] شهد لب داند

و صوفیه را در شرب و ذوق، اشارت لطیف است[۴]. این درویش درین معنی غزل[ی] گوید:

آن شاهد پنهانی، گر برفکند برقع این مطلع ماه و خور، گردد ز رخش مقطع
ارضی و سماواتی، پیداست ز انوارش از دیده‌ی بد پنهان[۵]، شمعی است درین مجمع مجمع
آن حسن معانی را، در پرده‌ی صورت بین پیدا و نهانست او، چون مه به ته مقنع (۴۵/ب)
نوری که بیفکنده، در سجده ملائک را و الله که به جز انسان، آن را نبود مطلع
بر تخت دل آن یوسف، چون جلوه کند گوید افلاک[و] کواکب را، اسجد ز رخ[۶] و ارکع ارکع
چون سایه بگردد گم، این عالم بی مایه از پرده‌ی دل تابد این[۷] مهر چو با شعشع شعشع
دو کون یکی بینی گوئی سه طلاق از تو بر سبعه و بر سته بر خمسه و بر اربع
از خود چو جدا آیی، یابی صفت از قربت بی یبطش و بی ینطق، بی یبصر وبی یسمع
چون سایه تو در نورش، گم شو که در آن وصلت نی کیف بود نه کم، نی فی بود، نی مع
بی سر تو بجو سرش، بی پا تو بپو راهش بر فرق بکش اره، بر پای بزن مقرع
مسعود اگر خواهی، وصلت بنماید رو این سایه و صورت[۸] را، بر وجه حسن ادفع ادفع[۹]

۱- فا: این عجب معنی است
۲- ک: که جز به ذوق عشق. فا: جز به ذوق عشق
۳- با: تعبیر
۴- با: اشارات لطیفه
۵- با: همه پنهان
۶- ک: ز رخش
۷- ک: آن
۸- ک و با: این سایه‌ی صورت را از وجه حسن ارفع
۹- ک: ارفع +: «مرفع ترکیب مجاهده و ریاضت و اذکار و اشغال موافق فرمان شیخ رسیده

النکتة الجامعة فی اشارات الشرب و الذوق

قال الله تعالی «وَ سَقاهُمْ رَبُّهُمْ شَراباً طَهُورا» (انسان/۲۱)

بدان که شرب و ذوق، دو حالتی است که در بزم وصلت پیش می‌آید. ذوق در بدایت است و شرب در نهایت. اهل ذوق، صاحب لذت است و اهل شرب، صاحب حلاوت است: «المومن حلوی» این حدیث است. آری شهد چشیدن دیگرست و شهد بودن دیگرست.

پس ذوقْ مبتدی را بود و شربْ منتهی را. که دریافت لذت شربْ علامت بقا[۱] و حلاوت برهان، فنای اوست به بقاء شرب. هم از آن گفته‌اند: «اِنَّ کأسات الشُّرب تبدوا مِن[۲] مِن[۲] الغیب لاتدار الّا علی احرار[۳] معتقة و اَرْواح عَنْ رق الاَشْبَاحِ مُحَرَّرَة»[۴] یعنی کأسات شرب، پیدا می‌آید از عین غیب، دایر[۵] نمی‌شود مگر بر اَحراری[۶] که از خود رسته باشد و ارواحی که از بند اشباحی جسته باشد. و آن فیض اقدس است که «شَراباً طَهُورا» (فرقان/۲۱) کنایت از آن است. و طهور، آبی را گویند[که] به هر لوث که پیوندد او را طهارت دهد، اما هیچ لوث طهارت او را نتواند برد. چنانکه در عرب، قطوع تیغی را گویند که بسیار برنده باشد. به هر چه[۷] رسد قطع کند و هیچ چیز حدّت او را نبرد.

چون آن فیض اقدس به ید وصلت[۸] از غیب ذات به سِرّ رسد و از سِر به روح و از روح به دل و از دل به تن، همه‌ی[۹] اثر احداثِ بشریت و آلایش (۴۶/الف) انجاسِ انیت زایل کند. تا

۱- ک: علامت بقا وجود است

۲- ک: مبدا و امن

۳- ک: اساس: «اسرار»

۴- فا: انّ کأسات الشرب تبدو من الغیب لاتدار الّا علی اسرار معتقة و ارواح من رق الاشباح محررة. در *رساله قشیریه* قشیریه ص ۱۵۶: «اعلم انّ کأسات القرب تبدو من الغیب و لاتدار إلّا علی اسرار معتقة و ارواح عن زقق الاشیاء محررة»

۵- با: دایره

۶- اساس: اسراری.

۷- اساس «ک».

۸- ک: فیض اقدس پیدا آید وصلت

۹- با: هم

تا تن بدان طهر[1] عین دل شود و دل عین روح و روح عین سِرّ و سر عین حق. غیب عین گردد
گردد «و کشف حُجُب [ال]غیریة من البین» و آن فیض[2] را مراتب است. ذوق و شرب و رَیّ،
کما قال الصوفیه: «صاحب الذوق متساکر و صاحب الشرب سکران و صاحب الری صاح»[3].
صاح»[3]. یعنی تا ادراک لذت آن شراب در مذاق سِرّ بود آن شراب را طالب باشد و عقل را سالب.
سالب. چون دور، متوالی[4] شود صحوش در حجب سکر متواری شود. تا آن شراب در مذاق کل اجزاء، سکر آن را به رنگ و بوی خود کند، هیچ ازو درو باقی نگذارد. اینجا او از حد سکر درگذرد و خود را از خود ببرد؛ صحوش به محبوب روی نماید و آن فیض اقدس، غذایش آید «کالحلاوة فی قصب السکر» درین مقام، شخص[5] از حد ذوق درگذشته باشد و عین حلاوت گشته. و آنچه صوفیه گفته‌اند بدین معنی قریب است. «إنّ من قوی حُبه تسرمد[6] شربه فاذا دامت[7]
دامت[7] تلک الصفة لم یورثه[8] الشرب سکراً فکان صاحیاً بالحق فانیاً عن کل حظّ لم یتأثّر بما یرد[9]
یرد[9] علیه و لا یتغیر عما هو به و مَن صفا سره لم یتکدر علیه الشرب. فمن صار الشرب له غذاء لم
لم یصبر عنه و لم یبق دونه»[10] یعنی هر که را به محبوب قیام شد؛ حُبش تمام و شربش مدام. از حد سکر برگذشت و صاحی[11] به حق گشت. شرب درو باقی ماند و از کل حظوظ فانی، نه ازو درو اثر بود و نه تغیر را برو گذر؛ نه صفای وقتش را کدر. او را جز آن شراب، غذا نه و بدون آن بقا نه. درین معنی شاعر[12] گوید:

انما الکأس رضاع بیننا[13] فاذا لم نذقها لم نعش[14]

۱- ک: طهور

۲- ک: این فیض اقدس

۳- رساله قشیریه، ص ۱۵۵

۴- اساس: «مستولی».

۵- با و فا: سخن

۶- ک: تسرحد

۷- اساس: «دام».

۸- با: لم تورثه

۹- ک: برو

۱۰- الرسالة القشیریة، ص ۱۵۵

۱۱- ک: صاحبی

۱۲- اساس: شعر

۱۳- با: بینا

۱۴- رساله قشیریه، ص ۱۵۵.

یعنی سرّ با روح و روح با دل و دل با تن می‌گوید: این شرب میان ما به منزله‌ی رضاع است. اگر از لب ما دمی آن کأس جدا گردد ما را از خود وداع است. این درویش درین معنی گوید:

آن را که ازین شراب، مستی[1] باشد   در باخته او جبّه هستی باشد
وان کس که ازین شراب بیخود نبود   از هستی خود به بت پرستی باشد
(۴۶/ب)

۱- اساس: «آن را که از شراب ما مستی».

الکشف الثامن فی بیان حقیقة الکلام

قال الله تعالی: «وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکْلِیما» (نساء/۱۶۲)

و قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: «القرآن کلام الله لیس بمخلوق»[۱]

بدان که حق تعالی متکلم است به کلام ازلی بی انقطاع؛ نه در آن کلام حروفی است نه اصوات[ی]. که آن صفت ذات است جلّ و علا.

قال شبلی فیه: «انّ القدیم سبحانه لاحدَّ لذاته و لا حروف لکلماته»[۲]

عجب، حروف را از کلام الله نفی می‌کند و کلمات را اثبات و این اشارت است به قدم قرآن. آری حروف و اصوات را اگر چه در آن کلام نه مجال است، اما هر معنی که بر معنی‌ای قایم است[۳]، به ذات دالّ است.

اهل اعتزال گویند که کلام الله از صفات فعل است و قرآن مخلوق. که تکلم بی حروف و اصوات مستحیل است، و در حروف و اصوات، تبعیض و تکر[ا]ر و انصراف و انقطاع بود. و این در حق قدیم جایز نه. پس کلام، صفت ذات نتواند بود. اما اهل حق گویند که حقیقت کلام، معنی ای است که به ذات قایم است. حروف و اصوات، آلات ظهور آن است. که بی آن، این را وجود نیست و بی این، آن را شهود نه. حروف و اصوات، تعلق به لسان دارد و آن معانی خاص نسبت به جنان. پس کلام لسان، دال بود بر کلام جنان:

«إنّ الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا»[۴]

ای عزیز، چنان که در عالم غیب، حروف و اصوات در ضمن معانی مشهود است؛ همچنان در عالم شهادت، معانی در ضمن حروف و اصوات موجود است. آن کلام جنان است و این کلام لسان. پس در لسان مشهود نشد إلّا آنکه در جنان موجود بود. بدین نظر، مقروء و محفوظ و مکتوب، کلام الله بود دون قراءت و کتابت و حفظ. و کتابت و قرائت مخلوق است[۵]. اما مقروء، و محفوظ و مکتوب غیر مخلوق است. اجماع اهل حق[۶] و تابعین و[۷] تبع تابعین هم برین است و این اجماع در «تعرف» مذکور است. و در فقه اکبر از

۱- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۲: «القرآن کلام الله غیر مخلوق»

۲- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، ج۶۶، ص ۶۰

۳- اساس: مجالست اما بر معنی که قایم است.

۴- فیض کاشانی، ملامحسن، *الوافی*، ج۵، ص۱۰۲۲

۵- ک: کتابت و حفظ که مخلوق است اما مقروء و ملفوظ و مکتوب غیر مخلوق است. با: حفظ و قرائت که مخلوق است.

۶- ک: اهل الله.

۷- با: اهل حق از تابعین.

مصنفات امام اعظم ابوحنیفه کوفی مسطور است[۱]. و او گفته که نص قرآن را حق تعالی، بی حروف و اصوات گفت. جبرئیل همان را به حروف و اصوات شنید و او به محمد صلی الله علیه و سلم رسانید. و او (۴۷/الف) به امت تبلیغ کرد. و ایشان در مصاحف نبشتند و آن بی تفاوت یک معنی است که در صور متنوع[۲] و محال مختلف[۳] ظاهر شد. از امام محمد روایتی است که امام ابویوسف[۴] گفت: ناظرتُ اباحنیفه فی خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأیی و رأیه بانَّ القرآن کلام الله غیر مخلوق»[۵].

ای عزیز، آنکه بعضی علماء کم نظر گویند، مناظره‌ی ایشان در اثبات قدم معنی[۶] بود که قایم به ذات است. این خود عین سفه است. چه، این معنی که نسبت به ذات قدیم کنند، قدم او به بدیهه معلوم بود؛ که ذات او، محل حوادث نیست. پس درست شد که مناظره‌ی ایشان در مقروء و محفوظ و مکتوب بود و آن را به اتفاق قدیم گفتند. اما نزدیک محققان، خود جز حق متکلم نیست. قوالب و اشباح مظاهر تجلی کلام است. هر کلامی که هست، دال است بر آن کلام. چه، هر چه انسان می‌گوید، بنابر فهمی است جدید که از عالم غیب در دلش تجلی می‌کند. خیراً کان أو شراً[۷]. پس او آن فهم را به صورت اصوات و حروف از از جنان به لسان می‌آرد و برای تفهیم مراد خویش به اهل سمع می‌گذارد. این حروف و اصوات، دال است بر آن فهم که از عالم حق متجلی است و کلام دل همان است. پس دل بدین ربط، لسان الله باشد و لسان، دلیل دل. بدین شهود، هر کلامی که هست بدو باز گردد و آن که بدین سرّ مطلع آید محرم راز گردد[۸].

ای عزیز، کلام الله وجود بخش عالم و آدم است. کما قال الله تعالی: «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[۹]» (یس/۸۲) چون وجود بدو بود، شهود نیز بدو باشد. که شهود محبوب یا در خطاب است یا در عتاب، و این هر دو داخل کلام است. پس درو

۱- ک: مستور است.

۲- فا: متنوعه.

۳- فا: مختلفه.

۴- نسخه با و ک: امام یوسف.

۵-قادری، ملا علی، *شرح کتاب الفقه الاکبر*، ص۴۸، با اندکی تفاوت

۶- فا: قدم آن معنی

۷- ک: تجلی می‌کند جهراً و سرآ

۸- ک و فا گردد +: بیت: او با همه در حدیث و گوش همه کر / او با همه در حضور و چشم همه کور

۹- ک و با و فا: انما قولنا لشیء اذا اردناه ان یقول له کن فیکون

شهود تمام است. و اگر به حقیقت نگری، کلام او حیات قلب است و قوت روح و «كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْه» (نساء/۱۷۱) بدین معنی است. آن را که موت دل باشد، از آن محظوظ نبود «إِنَّكَ لا تُسْمِعُ (۴۷/ب) الْمَوْتى[۱]» (نمل/۸۰) این سرّ است.

مگر هم بدین، روح[۲] انسانی مخصوص به نطق آمد که او صاحب سر است «الانسان سرّ[۳]» یعنی او، صورت کلام[۴] است که سِرّ سِرّ است و در صور انسانی نیز مراتب است. چنانکه از جنس حیوانات، نوع انسان مخصوص به نطق است[۵]؛ از افراد انسان بعضی مخصوصند به کتابت که انسان[های] دیگر بدان محرم نیستند. چنان که مراد انسان در تکلم، حیوان در نیابد، همچنان مراد این طایفه، عوام در نیابند[۶]. همچنان از آن طایفه، بعضی مخصوص شده‌اند به اطلاع از معانی قرآن[۷]. چنانکه مراد اهل کتابت عوام در نیابد؛ مراد این طایفه، اهل کتابت درنیابد. و بعضی از علما، مخصوص شده‌اند به اجتهاد، و این معنی ای است مستنبط از نصوص قرآنیه که علمای دیگر از آن شعور ندارند و بعضی از مجتهدان مکاشف شدند[۸] به سرّ الهام؛ مطلع آمدند به رموز و اشارات که باطن قرآن است[۹]، آن اولیاء اولیاء محقق اند. چنانکه اهل علم به معانی ایشان محرم نماند، مجتهدان نیز بر رموز و اشارات اطلاع ندارند. و بعضی از محققان مخصوص شدند به وحی خاص و محرم آمدند به سر کلام الله و آن انبیاء اند که اولیاء را جز به ارشاد ایشان بر سرّ ایشان اطلاع نباشد. و آن نهایت درجات کلام[۱۰] است. و اینها[۱۱] نیز بر حقیقت کلام بی کیف که صفت احاطه دارد مطلع نماند، الا به قدر آنکه ایشان را بر وجهی باگاهانند. «وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ

۱- با: «الموتی» است.

۲- ک: بدین ربط روح. فا: بدین ربط است که روح.

۳- ک: الانسان سری.

۴- با، ک و فا: کلام الله.

۵- ک: به نزق است + همچنین.

۶- «همچنان مراد این طائفه عوام در نیابند» از ک و با نقل شد.

۷- ک و فا: قرآنیه.

۸- ک: مکاشف شدند. با: مکاشف شده‌اند.

۹- «شدند» از ک و فا نقل شد.

۱۰- با: کلام الله.

۱۱- با و ک و فا: انبیاء.

الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران/۷) اینجاست «انّ من العلم هیأة[۱] کهیأة المکنون لایعلمها إلّا إلّا العلماء بالله فاذا نطقوا[۲] به لم ینکره إلّا اهل[۳] الغرة بالله»[۴] این تخصیص را شاهد است: «قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّى وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَدا» (کهف/۱۰۹)این بیان آن کلام نامتناهی است.

آری، چون کل صور علمیه[۵] را از کلمه‌ی «کن» ماده‌ی وجود بود، پس[هر] که را به حقیقت کلام او شهود بود؛ پس همو متکلم است و همو مستمع[۶]. آن را که به کلام خود سمع سمع حقیقت باز کند، او را بدان شهود محر[م] راز کند.

ای عزیز، کلام او، بی سمع او نتوان[۷] شنید. چنانکه جمال او بی بصر او نتوان دید. «سمعه[۸] الذی (۴۸/الف) یسمع به و بصره الذی یبصر به»[۹] این خلعت است.

آنکه بعضی متکلمان گفته‌اند که کلام الله مسموع نیست و آن را نسبت کرده‌اند به کلام نفسی[۱۰] و گفته‌اند در سمع نیاید إلّا حروف[۱۱] و اصوات، و آن عین کلام[۱۲] نیست بل دالّ است بر آن کلام. و این قول مؤید مذهب اعتزال بود.

چنانکه استماع کلام او، بی حروف و اصوات در عقل مستحیل الوجود است؛ رؤیت او نیز بی مقابله و جهت و بی اتصال شعاع نظر رائی به مرئی مستحیل الشهود است. چه گویی؟ الله تعالی کلام خود را سامع است یا نه؟ اگر منکر آیی خود عین[۱۳] سفه بود، بل کفر. چنانکه امام صفار گفته است: «من قال إنّ کلام الله لیس بمسموع له فهو کافر» و چون نفس

۱- «هیئة» از ک نقل شد.

۲- ک: لنطقوا.

۳- ک: الا العزة بالله.

۴-ابرقوهی، شمس الدین، ابراهیم، مجمع *البحرین*، ص ۳۸۴.

۵- اساس: «عالمیة».

۶- ک و با: و همو مستمع.

۷- اساس: «نتواند».

۸- فا: لایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی کنت سمعه ...

۹- ابرقوهی، شمس الدین ابراهیم، مجمع *البحرین*، ص ۳۸۴ و نیز ر. ک. همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۲۷۱.

۱۰- فا: نفس.

۱۱- فا: بحروف.

۱۲- با و ک و فا: کلام الله.

۱۳- با و ک: خود محض سفه بود.

استماع در آن کلام[۱] ثابت شد استحاله برخاست. روا باشد که دیگری را نیز او حقیقت سمع سمع باز کند و به کلام خود همراز.

چنانکه مهتر کلیم کریم را که او آن کلام بی کیف را همه‌ی وجود سمع شد به کل اعضا شنیدی. و این برهان، احاطت آن کلام است بر وجود مستمع را. اینجا دالّ، عین مدلول است و مدلول عین دال که وقت در وقت است[۲] و حال در حال.

بعضی از اصحاب ظواهر گویند که مسموع کلیم الله علیه السلام، صوتی بود دالّ به کلام الله. این قول خود تخصیص تجلی کلام[۳] از مستمع نفی کند که از هاتف غیبی بود. پس پس انبیاء و اولیاء صوت شنیده‌اند. بل نزدیک محققان پایه الهام برتر از رتبت هاتف است و درجت وحی از منزلت[۴] الهام فوق.

فوق تخصیص آنگاه باشد که تکلم حق به موسی علیه السلام، وراء وحی و الهام بود؛ و شرابش از باده‌ی بی جام بود. چنانکه اهل تحقیق گفته‌اند که او آن کلام بی‌کیف، بی وسائط حروف و اصوات شنیدی. تا به شهود کلام بی کیف که وراء اصوات و حروف است؛ جمال بی کیف که وراء مقابله و جهت است درخواست و او را هیچ مستحیل ننمود. «وَ لَمَّا جاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ» (اعراف/۱۴۳)

ای عزیز، کلام او از ارواح و قلوب غیر منقطع است. اگر یک لحظه آن فیض ازیشان بازماند نه روح را وجود بود نه قلب[۵] را شهود. آن کلام بی کیف هم از نطق (۴۸/ب) قلب باید شناخت. و از زحمت حروف و صدا[ع][۶] صوت باید پرداخت.

قلب، لطیفه ای است ربانی و او را با قوا و حواس[۷] نطقی است معنوی، که ایشان بدان بدان رمز[۸] به آلات اعضا در فعل می‌آیند و بر هر چه مراد اوست، قصد می‌نماید تا بدین صورت ارادت به فعل[۱] مقرون می‌گردد.

۱- ک: و چون نفس استماع آن در کلام ثابت شد.

۲- ک: وقت عین وقت است+ یعنی وقت سماعت کلام بی حرف وصوت درو مضمحل است حواس ظاهری است در در وقت است.

۳- با: تخصیص تجلی از کلام مستمع نفی کند.

۴- ک: منزل.

۵- اساس: «قالب» بود

۶- .ک و با: صداع صوت

۷- ک و با: و او را با قوای حواس نطقیست معنوی

۸- ک و با و فا: امر

همچنان، خداوند تعالی را با ملائکه‌ی آسمان و زمین کلامی حقیقی است، بی‌حروف و اصوات؛ که ایشان بدان قضا درکارند و از هوا[۲] بی‌زار. هر که آن سِرّ دریافت؛ دلش به نور کلام بی کیف درتافت. بل متکلم را در خود یافت و از خودی خود برتافت[۳]. اما لذت این کلام، جز محقق را نباشد که او را سمع حقیقی[۴] باز بود و دلش بدان نظر[۵] محرم راز.

آری، هر که را از آن کلام شعور است، او را از زحمت حروف و صدا[ع] صوت نفور است. ناطقی است صامت. و قائلی است ساکت[۶] که: «وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى[۷]» (نجم/۲) سر این سخن است.

ای عزیز، شهود کلام بی کیف، مستمع را به یکیی کشد. چه، حقیقت تجلی کلام آن باشد که دل مستمع به نطق غیب آید[۸] و او به مثابه‌ی لسان الله[۹] باشد و زبان، مُعبّر دل گردد تا کلام[۱۰] بی او ازو برآید. درین شهود، دوئی کجا بود؟ پس هر که ربط کلام دریابد، اگر از طلب رؤیت توبه کند، درست بود. «تُبْتُ إِلَيْكَ» (احقاف/۱۵) بدین نظر است، **فهم من فهم**.

ای عزیز، عالم کلمه ای است به حروف صور مکتوب، که معنی آن کلمه، روح است. پس معنی روح، از عالم کن بود، صورت جسد از عالم فیکون.

«قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (سراء/۸۵) این سِرست «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر/۲۹) خود کشف تمام است. قدم قرآن بدین رمز فهم شود.

عین انسان که سواد و بیاض و نور دارد و اشکال به نورش ظهور، آنچه ازو منظور شاهد است، جز بیاض و سواد نیست. اما حاصل صاحب نظر[۱۱] ازو نه سپیدی است نه سیاهی؛ جز نور که رائی اعیان و الوان است. اگر شخص را پرسند که حقیقت چشم تو

۱- فا: فعل او

۲- ک. از همه بیزار

۳- ک: و از خودی خود روی برتافت. ، با: و از خودی خود تافت

۴- با و ک و فا: سمع حقیقت

۵- با و ک و فا: بدان ربط

۶- فا: صامت

۷- با و ک و فا الهوی +: ان هو الا وحی یوحی

۸- اساس: «منطق» بود

۹- ک: لسان الید

۱۰- با و ک و فا: کلام الله

۱۱- «نظر» از با و ک نقل شد

چیست، گوید نوری رائی مراعیان و الوان را، که سواد و بیاض چشم او منظور او نیست و غیری از چشم او جز سیاهی و سپیدی نمی‌بیند. اگر او را پرسند، همان گوید آنچه (۴۹/الف) مرئی اوست. پس مصحف، همچو عین انسان دان که ظاهر درو[۱] جز بیاض قرطاس و سواد حروف نیست. اما از روی حقیقت، جز نور معانی نه. چون بدین صورت آن معانی را ظهور بود، سواد و بیاضش مظهر نور بود. پس آنچه حاصل ازین سواد و بیاض است، نور قدیم است[۲] که مقصود[۳] کلیم است.

پس حقیقت قرآن در مصاحف، چنان بود که نور بصارت در سواد و بیاض عین[۴]، اگر اگر گویی آن نور درین سواد و بیاض نیست، سفه بود؛ که آن به اثر[۵] رویت در جزو جزو او او پیداست. و اگر آن سواد وبیاض را جزو جزو کنند، آن نور بصارت نیابند که عین معنی است و معنی را به صورت نتوان یافت. اگر چه بی صورت نتوان یافت.

همچنان حقیقت قرآن در مصاحف است که به صورت سوادِ حروف و بیاضِ قرطاس، نور معنی پیداست. و آن حکم الهی است که قدیم است و اگر نیست چه می‌خوانند؟ و چه می شنوند؟ و به چه کار می‌کنند؟ «وَ إذا قُرِئَ الْقُرآنُ فَاسْتَمِعُوا لَه» (اعراف/۲۰۶) این باشد. «حَتّٰى يَسْمَعَ كَلامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْه» (توبه/۶) این سِر است. و این معنی نفی نتوان کرد که همه احکام شرع نفی شود و آن محض سفه باشد. و اگر این سواد حروف و بیاض قرطاس را جزو جزو کنند. آن نور حکم[۶] را بدین صورت نیابند. ظهور معنی قدیم در صورت حادث، همچنین دان بی تفاوت. تا بدانی که عالم مصحف آیات اوست و آدم صورت[۷] ذات[۸]. فهم من فهم.

اما اینجا. لطیفه ای است الطف که حروف عین سیاهی نیست. اگر حروف عین سیاهی بودی باید که به رنگ دیگر مکتوب نشدی و نه چنین است. پس لون دیگر بود و اصل حروف

۱- ک: «درو» ندارد

۲- پا: «است» را ندارد

۳- ب و ک: مقصود و مراد

۴- ک: عین رائی

۵- اساس: «تاثر»

۶- ک: نور محکم

۷- فا: سِرّ صورت

۸- ک. +: آدمی آینهٔ مولی بود کنت کنزاً رمز این معنی بود

دیگر، و آنچه بی لونْ اصل حروف است، خود[۱] منقوش لوح علم قدیم است. پس حدوث آن در حالت کتابت، به لون باز گردد و در وقت قراءت به صورت. دیگر همه قدیم است.

و چون این معنی دریافتی، صور عالم و اشکال آن را نیز همچنین دان. که به علم الله موجودست و بی وجود صوری[۲] مشهود. حدوثش مظهر قدم است[۳]، بل او بدین ظهور عَلم است. هر کلمه که از لوح علم قدیم ظهور می‌خواهد، به حروف طبیعت (۴۹/ب) ظاهر می‌شود.

محققان را کلمه‌ی حقیقت مشهود است و حروف طبیعت مفقود. و غیر ایشان را حروف طبیعت منظور و کلمه حقیقت مستور. آنان بدین کشف می‌گویند: «أَ فِي اللّٰهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْض» (ابراهیم/۱۰) و اینان بدین حجاب می‌گویند «أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلٰهاً واحِداً إِنَّ هذا لَشَيْءٌ عُجاب».(ص/۵)

ای عزیز، حقیقت انسانیت[۴] نطقی است که نوعِ انسان را از جنس حیوان بدان فصل است. و آن فیضی است که از حق در سرّ و از سر در روح و از روح در دل و از دل در نفس، بی انقطاع نزول می‌کند. هریکی ازین محل[۵]، آن را بر قدری استعداد قبول می‌کند. اگر در حقیقتِ آن فیض فرو شوی، از دوئی بگذری، یکتو[۶] شوی. بل خود نمانی، بی‌خود او شوی.

آری چون ثمره‌ی کلام بی کیف که «وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلىٰ مَرْيَمَ» (نساء/۱۷۱) از شجره‌ی مبارک سر است بی شرکت[۷] تو برآید از تو جز «انا الحق» و «سبحانی» چه زاید؟ زاید؟ اما کلمه بر دو وجه است: طیبة و خبیثة. طیبه[۸]، حقیقت انسانیت از آن بیان است و خبیثة[۹]، طبیعت شیطانی ازین نشان. کما قال الله تعالی: «أَ لَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِي السَّماءِ» (ابراهیم/۲۴) و جایی دیگر گفت: «وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ ما لَها مِنْ قَرارٍ» (ابراهیم/۲۶)

۱- ک: که منقوش لوح علم قدیمست

۲- ک: صورتی

۳- ک: قدیمست

۴- ک، - «انسانیت» +: انطق قوت في الجنان يدرک بما احوال المعاني و المعاد و الکليات و الجزئيات

۵- ک و فا: محال

۶- فا: یکسو

۷- ک: بی شرک تو برآید

۸- «طیبة» از ک نقل شد.

۹- «خبیثه» از ک نقل شد.

اصل یکی وحی و الهام است که ارواح و قلوب آن باده را جام و اصل دیگر هاجس و وسواس است که نفوس و قوالب آن دُرد را[1] کأس است. یکی را ساقی لطف جمال است و دیگر را قهر جلال. و این کلمات به صورت خطرات بی انقطاع در محال نازل و هر دو طایفه را از آن دو[2] غذای نفس و روح حاصل. «فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها».(شمس/۸)

و صوفیه را درین کشف خواطر، اشارات لطیف است. این درویش درین معنی غزلی گوید:

باز این دل دیوانه ام بانگ انا الحق می‌زند — سرباز[3] چون منصور دم از سر مطلق می‌زند
دیدی که از هر قطره خون نقش انا الحق بسته چون — تا تو ندانی کین نفس عاشق به ناحق می‌زند

دارد سماع بیخودی در گوش سِر او ازل[4] — دایم چو گردون در هوا چرخ معلق می‌زند
بر سِر معنی شد صور، هر نقش دیگر پرده ای — دارد نظر تیز او عجب، این جمله را شق می‌زند
این نفس[5] در طوفان دل، از عقل زورق ساخته — تا غرق سازد رخت او، پایی به زورق می‌زند
با آنکه از اسرار او، عقلم ندارد آگهی — اقرار می‌آرد بدو، گم گشته صَدّق می‌زند
(۵۰/الف)

دل هست چون سنگ سیه، از فاقه‌ی آهن بران[6] — نار تجلی تا کشد، بر شکل چقمق می‌زند[7]
تا صبحِ خورشیدِ یقین، از شامِ ظن آرد به در — تاب زکاء شرع را، بر ظل زندق می‌زند
تازین دو خط آرد برون، یکرنگ سازد روز و شب — چوب ریاضت هر سحر، بر پشت ابلق می‌زند
گه از دعا سرخاب را، از بطن بط بر می‌کشد — گه از ریاضت رنگ بط، بر پر عقعق می‌زند

۱- «را» از ک و با نقل شد

۲- ک و فا: از آن دور

۳- با: تا باز

۴- ک: در گوش او سر ازل با: در گوش سر اول ازل

۵- اساس: «نقش»

۶- فا: آهن دن بران

۷- اساس حقق می‌زند ضمناً ترتیب ابیات ازین بیت به بعد در نسخه ک چنین است: «تا صبح خورشید یقین ......» «گه از دغا سرخاب را......» «دل هست چون سنگ سیاه......». «تا زین دو خط آرد برون......».«چون آفتاب معرفت......» «هر نکته مسعود بک......» و در نسخه با چنین است: «تا صبح خورشید یقین......». «گه از دغا......». «دل هست چون سنگ سیه......». «تا زین دو خط آرد برون......». «چون آفتاب معرفت......». «هر نکته مسعود بک......»

چون آفتاب معرفت، خواهند اندودن به گل — چون صبح صادق خنده ای، بر خلق احمق می‌زند
هر نکته[ای] مسعود بک از لوح راز است آیتی — این غافلان دانند کو، فال[۱] مذبق می‌زند

النکتة الذایقة(اللامعه) فی اشارات کشف الخواطر[۲]

قال الله تعالی: «وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللّهُ إِلّا وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ» (شوری/۵۱)

بدان که تجلی کلام معنوی را درجات است: وحی است و الهام است و اجتهاد است و وسواس است.

وحی، یقین کامل است. و الهام، یقین ناقص. همچنان، اجتهاد ظن کامل است. و وسواس، ظن ناقص. روش اجتهاد میان وسواس و الهام است. هم از آن درو احتمال خطا مدام است. «المجتهد یخطی و یصیب»[۳] اگر نور الهام درو اثر زند صواب باشد. اگر ظلمت وسواس برو سایه افکند خطا. و روش الهام میان اجتهاد و وحی است. اگر چه خطا را درو مساغ نیست؛ و در مشکات علم او جز آن چراغ نه؛ هم از غیر نبی حجت را نشاید تا تأیید حق رو ننماید. بدین نظر، در یقین او نقصان است. اگرچه جوهرش با جوهر وحی هم کان است. هم از آن است که الهام انبیا علیهم السلام همچو وحی حجت است و در اجتهاد ایشان احتمال خطا باقی. پس ازو یقین در باقی بود. اما وحی، کمال یقین است.که ظن خلاف را آنجا گذر نیست و در صفایش[۴] اثر از کدر نه.

پس، اجتهاد اثری بود[۵] از علم الیقین که ظن کامل گویند[۶]. و الهام، عیانی از عین الیقین که از[۷] عالم کشف است. و وحی، حقیقت حق الیقین کشف که صفت عین بود و درو ستر ممکن باشد. اما ظهور حق را ستر لایمکن است که «الحق لایستره شیء»

۱- ک و با: قال

۲- ک: کشف خواطر. این قسمت مخدوش است.

۳- عطار نیشابوری، فرید الدین، *مصیبت نامه*، به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، ص۵۳۵

۴- ک: صفاتش

۵- «بود» از ک نقل شد

۶- ک: است

۷- ک و با: آن عالم کشف است

ای عزیز، قرآن حق الیقین است هم از آن (۵۰/ب) صفتش حبل المتین است. «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِیعا» (آل عمران/۱۰۳) و این محک است برای تجلیات کلام. هر چه موافق او بود الهام باشد. و آنچه مخالف است، وسوسه بود. اجتهاد[۱]، عالم پوشش است و آن به صبح ماند هر چند به آفتاب قریب‌تر، روشن‌تر، هر چند بعیدتر، تاریک تر. پس صبح اول چون به شب قریب است، کاذب آمد و صبح دوم چون به روز قریب است، صادق شد. کذلک اجتهاد، از روی قرب وسوسه خطا بود و از روی قرب الهام صواب. اما الهام، کشف[۲] است. درو خطا و کذب را مساغ نیست که: «العین صادق و السمع کاذب»[۳] و این، به مثال روزن است که به آفتاب باز شود، تا انوار آن بدان راه نازل گردد. و این را درویشان خطرات رحمانیه گویند. هم به نسبت [به] وحی خوف ستر[۴] دارد و حجاب سلب در میان آرد. که[۵] واجب العصمة نیست. اگر نور وحی درو اثر افکند، حفظ لازمه‌ی وقت او آید و الّا حکم اجتهاد دارد. اما وحی، عالمِ نور است که آثار الهام و اجتهاد درو[۶] ظهور است. کشفِ آن را خوف ستر نیست[۷] که به خود پیداست و به پیدایی او الهام و اجتهاد هویداست. آنکه ظهور او به غیر بود، او را خوف ستر باشد. اما آنکه به خود ظاهر[۸] بود، نه او را هیچ چیز ساتر بود.

پس وحی، حقیقت کلام بود و عین آن الهام، و اجتهاد، اثر، و[۹] وسوسه، اثر اثر، که آن نیستی است[۱۰] هست نما، چنانکه کذب و افترا. و این صفت شیاطین است. خواطر که ازین عالم بود شیطانیه باشد.

پسِ وسوسه، حدیث نفس است و اجتهاد، فتوای قلب، و الهام، امر روح، و وحی، حکم سر. و این تجلی کلام است از حق به سرّ، و از سرّ به روح، و از روح به قلب، و از

۱- ک: و اما اجتهاد

۲- ک و با و فا: عالم کشف

۳- فرغانی، سعید الدین سعید، *مشارق الدراری*، ص۱۰۱: «العین صادق و السمع کذاب.»

۴- با: خطر.

۵- «که» از ک و با نقل شد.

۶- با و ک و فا: بدو ظهورست.

۷- ک: کشف آنرا به خود خوف ستر نیست.

۸- ک: پیدا.

۹- «و» از ک و با نقل شد.

۱۰- «نیستی است» از فا نقل شد.

قلب[۱] به نَفَس بی انقطاع. اگر یک نَفَس فیضِ ازیشان منقطع گردد، نه ایشان را وجود ماند ونه در ایشان شهود. و چون از حق به سر رسد وحی بود، (۵۱/الف) و چون از سر به روح رسد الهام آید، و چون از روح به قلب[۲] رسد اجتهاد و چون حدیث نفس گردد، وسوسه باشد.

صوفیه خواطر را[۳] بر چهار قسم آوردند رحمانی و ملکی و نفسی[۴] و شیطانی. خاطر خاطر رحمانی از اثر وحی است. و خاطر مَلَکی از اثر الهام است. و نفسانی از اثر اجتهاد، که آن رأی محض است. و شیطانی از اثر وسواس[۵]. کما قال القشیری: «الخواطر خطاب یرد یرد علی الضمائر و قد یکون بالقاءِ ملک و قد یکون بالقاء الشیطان و قد یکون احادیث[۶] النفس و قد یکون من قِبَل الحق سبحانه. فاذا کان من قبل الملک فهو الهام. و اذا کان من قبل النفس فهو الهواجس[۷]. و اذا کان من قبل الشیطان فهو الوسواس. و اذا کان من قبل الله و القائه فی السّر فهو خاطر حق و جملة ذلک من قبل[۸] الکلام» یعنی خواطر، صور نزول کلام بی کیف است که هر محلی نامی می‌یابد. اگر نزول او به واسطه‌ی نفس است هاجسه[۹] گویند. و اگر به واسطه‌ی شیطان است وسوسه گویند. و اگر نزولش در قلب بی واسطه از

۱- ک: از روح به دل و از دل به نفس.

۲- ک: بدل.

۳- با و ک و فا: خواطر را نیز.

۴- فا: نفسانی

۵- شمس الدین، محمد کیشی از عرفای قرن هفتم در رساله «*محاورة الارواح بلا مجاورة الاشباح*» درباره خواطر گوید:«المخاطبات المتفقة لاخوان التجرید فی خلواتهم و حال تجرداتهم شدیدة الشبه جداً بتلکم المفارقات. و هی التی یسمونها الخواطر . و یقسمونها الی خاطر الحق و خاطر المَلَک و خاطر القلب و خاطر الشیطان و خاطر النفس . حتی اثبت بعض المتأخرین و هو الشیخ مجد الدین البغدادی، قدّس اللهُ ارواحهم، خاطر الشیخ . و قال : انّ للشیخ کلاماً مع المرید المتجرد بدون مجاورة الابدان یلهمه الارشاد و یُنذر الفساد و یلقی الیه حقائق الامور من غیر ان یسمع ذلک الکلام الجمهور من الحضور و انما مخاطبة سرّیة و محاورة روحیة فمن اتفق له هذه المنزلة فهو غنی عن شرح کلام المجردات له» کیشی، شمس الدین محمد، مجموعه *آثار حکیم شمس الدین محمد کیشی*، صص۲۷۸-۲۷۷

۶- ک: حدیثاً

۷- فا: الفواحش

۸- اساس: «قبیل»، طبق ک و فا اصلاح شد.

۹- ک: هاجه

حق است، خاطر حق گویند؛ که از اثر وحی است. و اگر به واسطه‌ی ملک است الهام. پس یک باده است که در[1] چندین جام است.

باده یکی آمده بسیار جام   شخص یکی آمده بسیار نام

چنانکه آب را هیچ رنگی نیست او به لون إناءِ می‌نماید، همچنان این فیض را کیفی نیست به وصف محل ظاهر می‌آید. هر که این رمز دریابد او را جز کلام حق مسموع سمع[2] سمع[2] وقت نباشد. این درویش درین معنی رباعی گوید:

سمع دل من نطق کسی می‌جوید   آن کس که[3] به هر زبان سخن می‌گوید
آن کس که به سمع سِرّ نطقش بشنید   او لوح دل از گفته‌ی عالم شوید

۱- «که در» از ک نقل شد

۲- ک +: هر چه در دلم غیری تو نیست   یا تویی یا هوی یا بوی تو: ابن قدامه، عبد الله، المغنی، ج ۱، ص۲۸۸، با اندکی تفاوت

۳- «که» از ک نقل شد

الکشف التاسع فی بیان حقیقة الرویة

قال الله تعالی: «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِره إِلی ربِّها ناظِرَة» (قیامت/۲۲و۲۳)

قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: «انکم سترون ربکم عیاناً»[۱]

قال جریر بن عبدالله رضی الله عنه: «کنّا جلوساً عند رسول الله صلی الله علیه و سلم فنظر الی القمر لیلة البدر (۵۱/ب) فقال انکم سترون ربکم کما ترون هذا القمر لاتضامون[۲] فی رؤیته[۳] و هذا تشبیه الرؤیة بالرؤیة لا تشبیه المرئی بالمرئی»

بدان که رویت الله جایز است عقلاً و واجب است شرعاً، من حیث الکتاب و السنة، و بدین، اهل حق را اجماع است که خداوند تعالی کامل الوجود است. و مومن کریم است[۴] نزدیک او. پس ممتنعِ رؤیت ازو به چه اصل بود؟ اما آنکه در دار دنیا ممنوع آمد بنابر حکمت بالغه است. چنانکه منع اطعمه ملذذه مقویه از طفل رضیع که معده او قوت احتمال آن ندارد؛ انسان نیز در دار دنیا به رقّ طبیعت موقوف است[۵] و به فنا موصوف. او را قوت احتمال آن جمال که نعت ازل و ابد دارد نباشد. پس «أرنی» دلالت کند بر جواز رؤیت، که انبیا، اعلم الناس‌اند، ایشان را جهل از حق نبود و «لن ترانی» بر منع آن در دار[۶] دنیا ملحق به حکمت است؛ که جواب مطابق سوال بود و چشم کس[۷] را رؤیت جمال باقی در دار فانی نه احتمال بود. پس آن رویت، معقول الاصل آمد و متشابه الوصف، که آن رؤیت است بی مقابله [و] محاذات[۸] و بی اتصال شعاع نظر رائی به مرئی. چه آن اوصاف، اثبات جهت و و مکان کند و خداوند تعالی منزه است از آن.

پس نفی اصل، به سبب عجز از ادراک وصف جایز نبود؛ چنانکه اهل اعتزال از عقل تاریک و ذهن رکیک می‌گویند. و ظن فاسد خویش را[۹] به دو آیت محکم می‌گردانند: یکی یکی «لَنْ تَرانِی» (اعراف/۱۴۳) و دیگر «لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصار» (انعام/۱۰۳)اگر چه نزدیک

۱- ابن قرشی دمشقی، ابو الفداء اسماعیل، *تفسیر ابن کثیر*، ج ۴، ص۲۷۹.

۲- حاشیه: ای لا تریب فی رؤیته

۳-نسائی، احمد بن علی بن شعیب، *السنن الکبری*، ج ۱، ص۱۷۶ تا همین جا

۴- و هو من کریم است

۵- با و ک و فا: مرقوفست

۶- با، در دنیا

۷- ک: کشف

۸- ک: مجازه و با و فا: و محاذة

۹- «را» از با نقل شد

اولی الابصار این هر دو آیت شاهد عدلند بر اثبات رؤیت بی‌کیف. زیرا چه حق تعالی به عدم استقرار جبل، وجود رؤیت ثابت کرد[۱]، کما قال الله تعالی: «فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي» (اعراف/۱۴۳) یعنی اگر کوه با وجود آن تجلی مستقر ماند تو توانی دید: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسى صَعِقاً [۲]» (اعراف/۱۴۳) اگر رؤیت موجود نبودی، اندکاک جبل به چه روی نمودی؟

پس این آیت نیز به رؤیت دال (۵۲/الف) بود[۳] که رؤیت الله تعالی نه محال بود. اگرچه به چشم فانی رؤیت باقی را نه احتمال بود. اما «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصار» (انعام/۱۰۳) نفی شهود ادراک است، نه وجود رؤیت پاک. و از نفی شهود ادراک، وجود رؤیت منفی نشود. بل آن جمال که نعت کمال دارد در محل صفت[۴]، اثبات رؤیت آن جمال به نفی ادراک کند.چنانکه اگر کسی گوید که عوام، سخن بلغا را در نیابند؛ بدین[۵]، استماع[۶] منفی نشود بل بل آن قول[۷]، دلالت کند بر جواز استماع. چه، نفی ادراک جز در محل سماع اثبات نیابد.

آری، جمالی که ادراک را مغلوب نکند نعت کمال ندارد[۸]. پس آن[۹] نیز بر رؤیت شاهد شاهد بود. آنکه نداند، امر حس[۱۰] را جاحد[۱۱] بود. مصطفی را صلی الله علیه و سلم[۱۲] که در لیلة الاسری رؤیت الهی میسر شد این سرّست که او از حجاب طبیعت بگذشته بود. و عین حقیقت گشته[۱۳]. معراج تنش تبع معراج سرش بود[۱۴] که او را در بیداری روی نمود «ما

۱- فا: + چه حق تعالی عدم استقرار جبل به وجود رؤیت گفت. پس به عدم استقرار جبل وجود رؤیت ثابت گردد.

۲- با: - «خر موسی صعقا».

۳- ک: نیز بر جواب رویت دال بود.

۴- ک: صفوت

۵- با: بر این

۶- با و ک و فا: استماع آن.

۷- ب: - «قول».

۸- با: نعت کمال بود.

۹- با و ک و فا: آن آیت نیز.

۱۰- ک: مر حسن.

۱۱- با: جاهد.

۱۲- با: مصطفی علیه السلام. ک: مصطفی با صفا.

۱۳- ک +: تنی او که صافی تر از جان ماست اگر شد به یک لحظه آمد رواست.

۱۴- فا: گشته و معراج سرش بود.

کَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى» (نجم/۱۱) ای «ما کذب فؤاد محمد ما رأی محمد رؤیة رب العزه» چنانکه نوری[۱] گفت رضی الله عنه: «شاهَدَ الحقُ القلوبَ فلم یراللهُ[۲] قلبا أشوق مِن قلبِ محمد صلی الله علیه و سلم[۳] فاکرمه بالمعراج تعجیلاً للرؤیة»[۴]. ازینجا معلوم شود که خدایَ خدای تعالی جایز الرؤیة است. اما تا چشم[۵] موقوف است به جهت[۶]، و قلب موقوف به طبع طبع بود، احتمال آن تجلی نتواند کرد. چون او را رسول[۷] علیه السلام داعی شوق از مزاج طبیعت و حجاب بشریت به در آورد و از مکان برتر آورد[۸] وجودش بی صفت شد و شهودش بی جهت تا جایی که وراء مکان و جهت است و به در از کیف و صفت توانست دیدن.

صحابه را درِ امر رؤیت که به معراج بود اختلاف است. بعضی قائل به چشم سَرند و بعضی به چشم سِر. اما محققان بر آنند که رؤیتش به چشم سَر و سِرّ حاصل بود. که در آن حالت، دیده‌ی او را حکم دل بود. آنکه دیده‌ی درست دارد داند[۹] که چشم سَر و سِرّ یکی است. و اندرین معنی نه هیچ شک[۱۰] است. چه آنکه، مردم چیزی در (۵۲/ب) حالت نوم نگرد او را[۱۱] در آن حالت محقق بود که به چشم سَرست، اگر چه به چشم سِرّ است[۱۲]. پس،

۱- با: نوری (به نظر می‌رسد). ک: خواجه ابوالحسن نوری.

۲- «الله» از ک نقل شد.

۳- ک - «صلی الله علیه و سلم».

۴- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *رساله‌ی قشیریه*، به صورت:«شاهد الحق القلوب فلم یر قلباً اشوق الیه من قلب محمد صلی الله و سلّم فاکرمه بالمعراج تعجیلاً للرؤیة و المکالمة.»

۵- ک و فا: چشم مرقوق.

۶- ک: مرقوق موقوف به جهت.

۷- با و ک: رسول را ندارد.

۸- ک: پس از حد امکان برتر آورد.

۹- با و ک: آنکه دیده ورست داند.

۱۰- با: شکی.

۱۱ - ک +: نظامی رح:

دیده خدا را نه به چشم دگر — بلکه به این چشم سر این چشم سر

۱۲- «اگر چه به چشم سر است» از ک و با نقل شد.

پس، از وجه کشف، بینهما فرقی نیست. بل چشم سَر را جز از چشم سِرّ شرفی[1] نیست. پس رؤیت نوم در دنیا، دال باشد بر رؤیت یقظه در عقبی، فَهِم مَن فَهِم

سِرّ[2] رؤیت ادق است. جز به مشاهده‌ی قلبی و معاینه‌ی روحی کشف نشود. و برای کشف آن عقل به کمال باید و علم به کمال و عشق به کمال. و عقلِ بی[3] علم چون بیاضی است بی سواد. و علمِ بی عشق چون سوادی است بی نور. چون بیاضِ عقل سواد علم یابد و سواد علم به نور عشق درتابد، سِرِّ رؤیت دریابد؛ که در نظر عاشق، معشوق را مثل نبود. پس در عین عشق مثل نبود؛ مگر آن جمال که ممتنع المثال است. هم ازینجاست که گفته‌اند:

تو دیده به دست آر که هر ذره ز خاک جام جهان نماست چو از عشق بنگری[4]

آری در نهاد هر که چشم عشق گشاید؛ جمالی که «لَیسَ کَمِثلِهِ شَیءٌ» (شوری/۱۱) نعت اوست جلوه نماید. و او را معلوم شود با وجود نفی مقابله و محاذات چون رؤیت اثبات می‌یابد. او تعالی رائی خود است بی جهت و بی مکان، به غیر مقابله و محاذات. چه اگر رائی به خودش نگویی عجز از رؤیت ثابت شود. پس ثابت شود که رؤیت بی‌مقابله و[5] جهت و مکان ممکن است. پس چون به حکم «بی یبصر»[6] تو را او دیده شود؛ دیده شود[7]. «وُجُوهٌ یَومَئِذٍ ناضِرَةٌ إلی رَبِّها ناظِرَةٌ». (قیامت/۲۲و۲۳)

اهل لغت گویند چون تعدیه نظر به الی بود، مراد از آن جز رؤیت بصر نباشد. و اینجا لطیفه ای است که اضافت رؤیت به وجه کرد دون العین. و وجه در عرب ذات را نیز گویند. کما یقال: «وجه الشیء ذاته[8]» یعنی تا رائی همه‌ی تن دیده نشود[9]، آن جمال که ورای جهت است در نظرش جلوه ننماید. چه، آن که اگر همه‌ی تن دیده شود او را جمالی که محیط جهت است بی تعیین جهت دیده شود.

۱- با و ک و فا: شرقی.

۲- ک: دقیقه رویت با: ای عزیز سر رؤیت ادق است.

۳- با: عشق بی علم.

۴- ک: جامیست جهان نما درو چون نگری.

۵- ب و ک: بی مقابله و محاذه.

۶- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۲۷۱.

۷- در نسخه ک پس از این آمده: دیده‌ی او دیده شود.

۸- ک: وجه الشیء ای ذاته.

۹- اساس: «شود نیابد».

آنکه در خبر است، مصطفی[1] علیه السلام از ظَهر همچنان دیدی که از وجه بالعین، مؤید این رمز است. هم از آن است که به خلعت رؤیت از کل انبیا مخصوص شد. رؤیتی که در آن مقابله و محاذات نبود؛ آن جز در خود نباشد. «رأیتُ ربی فی احسن صورة» مگر بدین معنی است. ای فی صورتي، چه احسن الصورة[2] جز (۵۳/الف) صورت انسان نیست. کما قال الله تعالی: «وَ صَوَّرَکُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَکُم» (غافر/۱۴) چرا احسن صورت است؟ از آنکه: «انَّ الله تعالی خلق آدم علی صورة الرحمن[3]»[4] یعنی تجلی آن جمال جز بدین صورت نیست. و آینه که آن صورت نپذیرد، اصلش به جز کدورت نیست. و آنکه او را مخصوص کرده‌اند به رؤیت الله همین سِرّست.

رؤیت شمس، قمر را جز در وجه خود نبود. و آن مخصوص فی لیلة البدر است و بس[5] که در آن شب، مه کامل الدور[6] می‌گردد «کما ترون القمر فی[7] لیلة البدر»[8].

پس نسبت روح انسانی به نسبت ارواح ملایک همچنان آمد که قمر به نسبت کواکب. که[9] کوکب را رؤیت آفتاب آفت است. که به یک سطوت آن تجلی نه ایشان را چشم شهود شهود می‌ماند و نه نور وجود. اما قمر، نوری به خود ندارد و از خود ظهوری نه. نورش از اثر آفتاب است[10]. و از[11] پرتو جمالش ثبات[12]. هم چشم شهود اوست هم نور وجود او

۱- ک: مصطفی با صفا.

۲- فا: احسن الصور

۳- نسخه با: از آنکه خلق الله تع صورة الرحمن

۴- نووی، یحیی بن شرف الدین الحورانی المنهاج فی الدمشقی، *شرح صحیح مسلم*، دار الکتاب العربی، بیروت، ج۱۶، ج۱۶، ص۱۶۶ و نیز ر. ک. همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۲۷۱ و ۳۲۳.

۵- نسخه ک «وبس» را ندارد

۶- . فا: کامل الانوار

۷- «فی» از ک نقل شد.

۸- عمرو بن ابی عاصم الضحک، *کتاب السنه*، ص۲۰۱.

۹- «که» از ک نقل شد.

۱۰- با و ک و فا: از اثر نور آفتاب است.

۱۱- ک: و او از

۱۲- ک: تباب

اوست. او هم از آن او را دید[۱]، که او را در خود بی خود میسر است. و این سِرّی بزرگ است.

«لا یسعنی ارضی و لا سمائی ولکن یسعنی قلب عبد[ی] المومن»[۲]. برهان این تجلی است و مراد از ارض و سماء اهل آن است. و آن روحانیات اسفل و اعلی اند[۳] که احتمال تجلی ذات ندارند؛ جز انسان که قابل قبول تجلی ذات است و به نفی صفات خود در اثبات. و تجلی به دو وجه است: تجلی جلال و تجلی جمال. جلال، گدازنده است و جمال، نوازنده است. و جلال، زبان «لن ترانی» بر می‌آرد، و جمال[۴]، آینه‌ی «أَیْنَما تولّوا فَثَمَّ وجهُ الله» پیش می‌دارد[۵]. تا به تجلی جلال از خود گدازش نبود به تجلی جمال بدو نوازش نبود. نبوَد. چنانکه شمع را تا احتراق نبود اشراق نبود. چون تجلی جلال شخص را از خود مستور کند «لَنْ تَرانِی» (اعراف/۱۴۳) تجلی جمال او را بدو منظور کند «فَثَمَّ وَجْهُ» (بقره/۱۵).

ازینجا روشن شود که جمال بی جلال نباشد و جلال بی جمال نه. عشق از اثر جلال است که: «حُبک الشیء یُعمی و یصم»[۶] و حسن از اثر جمال: «انَّ الله جمیل و یحب الجمال»[۷]. الجمال»[۷]. هر که را غیرت عشق، چشم (۵۳/ب) از غیریت[۸] پوشید سِرّش شراب رؤیتِ بی کیف از ساقی جمال نوشید. و به حق الیقین دانست که دیدن خدا ممکن است و دیدن غیر او لایمکن.

چنانکه نزدیک اهل اعتزال، رؤیت الله ممتنع و محال است؛ همچنان نزدیک اهل کمال رؤیت غیر آن مستحیل الوجود و ممتنع الشهود است. هم بدین نظر صوفیه گفته‌اند: «ما رَأَیْتُ

۱- ک: دیدن

۲- احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللئالی*، ج ۴، ص ۷ نیز. فروزانفر، بدیع الزمان، *احادیث مثنوی*، ص ۲۶

۳- ک: و آن کروبیان روحانیات اسفل و اعلی اند.

۴- در «با» از «و جمال» تا «نه عشق» سیاه شده و قابل خواندن نیست

۵- قا: می‌آرد

۶- ابرقوهی، شمس الدین، ابراهیم، *مجمع البحرین*، ص ۳۹۸

۷- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج ۱۰، ص ۹۲

۸- ک: شهود غیر

شَیئاً قطّ الّا و رأیْتُ الله فیه»[1]. چه، شهود مبتنی است بر وجود. آن را که وجود به خود نبود[2]، شهود نیز به خود نباشد. چنانکه اشیا را جز بدو وجود نبود، همچنان جز بدو شهود نبود.

آری، وجه اشکال را بی نور شهود نیست که حق او به خود سرّ است[3]. بدین نظر در وجه اشکال مرئی نبود مگر نور، که ظهور نور به نورست و ظهور غیر او بدو. پس مرئی به خود است و آنچه جز اوست بدو. پس مرئی نبود مگر نور[4] «الله نور[5] السموات و الارض» اگر اگر أشکال سموات و الارض را ظهور[6] بدان نبودی از کتم عدم کی روی نمودی؟

آری، نه دیده را بی نور قوت دید است و نه اشکال را وجه نمود. پس همو رائی است همو مرئی. همو ناظرست، همو منظور. همو شاهد است، همو مشهود. «لا اله الا الله» دیده دیده‌ی نور است و وجه، وجه نور[7]. پس نور است که بر نور ظاهر است و نور است که بر نور ناظرست[8]. این درویش درین معنی می‌گوید:

نیست به دیده‌ی صفا غیر تو در شهود هیچ   هست هزار در هزار آینه آفتاب یک

اول، آفتاب در آینه خود را دید. پس، آینه در خود آفتاب را یافت و بدو تافت.

اگر تو وجه «أَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه» (بقره/۱۱۵) با «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ» (قیامت/۲۲ و ۲۳) ربط دهی بدانی که هم از آن وجه که منظوریم ناظریم و هم از آن عین که ناظریم منظوریم. چون او در آینه‌ی ما وجه خود رادید ما به وجه خود او را دیدیم و از خود بدان وجه بریدیم. پس ناظری ما هم از منظوری ماست و منظوری ما هم از ناظری ماست. یعنی هم از آن (۵۴/ الف) وجه که او به ما منظورست «فثم وجه الله» ما بدو ناظریم «الی ربها ناظرة» و از منظوریش ظاهریم: «إن الله خَلَقَ آدم و تَجَلّی فیه»[9] این

۱- ابرقوهی، شمس الدین ابراهیم، مجمع البحرین، ص۵۲۳ و نیز حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم، ص۵۵، با اندکی تفاوت.

۲- پس از این واژه تا محلی که با علامت (※) مشخص شده در نسخه با قابل تشخیص نیست.

۳- فا: ستر است.

۴- فا: مگر همو.

۵- ک: مگر همو یعنی نور الله.

۶- ک: ظهور وجه. فا: وجه ظهور.

۷- ک: و وجه وجه هم نور.

۸- فا: که نور را ناظر است.

۹- این سخن در شرح لمعات بدین گونه است: «انّ الله یتجلّی علی الناس عامّة ....» .

باشد. محققان گفته‌اند: آنان که رؤیت را از روی عجز درک از وصف آن[۱] نفی کرده‌اند، از ذوق نفی محرومند و آنان که از روی علم[۲] به جز اصل آن ثابت[۳] کرده‌اند، از لذت آن محروم ترند. اما این طایفه هم از نفی ذوق دارند هم از اثبات لذت.

آری، اگر از وجه ظهور نظر کنند، هیچ جز او منظور نبود که او نوری است که وجه ظهور اشکال سموات و ارض متعلق بدو است. پس در وجه این اشکال همو ظاهر بود. ازینجا گفت: «رأیتُ ربّی فی أحسن صورة»[۴] و این کشفی است بلا ستر. و اگر در عین شهود تامل کنند؛ خود آن هرگز دیده نشود. چه او نوری است که عین ابصار است. «لا تُدرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدرِکُ الْأَبْصار» (انعام/۱۰۲) نعت اوست. همه‌ی[۵] اشکال بدو منظور است و او از خود مستور که دیده است دیده نیاید[۶]. این درویش گوید:

جهان را چشم بیند لیک خود را نبیند تو چنان از خود نهانی

اینجا گفته‌اند: نورٌ «إنّی أراه» و این نادیدن بالاتر است از دیدن. که اینجا دیدی است در نادید متعلق به دیدِ دید[۷]. مگر ابوالعباس رح بدین معنی گفت:

در دیده‌ی دیده دیده‌ای بنهادیم و آن را ز ره دیده غذا می‌دادیم
ناگه به سر کوی کمال[۸] افتادیم از دیده و دیدنی کنون آزادیم

اینجا تو را معلوم شود که رتبه‌ی حق الیقین فوق عین الیقین است. اگر در حقیقتِ خود فکر کنی این معنی دریابی. چون شبلی رح رشته غیرت درتابی و گویی: «اللهم احشرنی عمیاناً»[۹] چه، درکی که به علتِ عین معلول بود یکی را نشاید. و این دریافت جز

۱- فا: از روی عجز ادراک وصف آن.

۲- با و ک: آنان که از عالم.

۳- فا: اثبات.

۴- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۵۸: «رأیت ربی لیله المعراج فی احسن صوره».

۵- با: هم.

۶- فا: که او دیده‌ی اوست و دیده در دیده نیاید.

۷- فا: دیده.

۸- ک: کوی جمال.

۹- تهانوی، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون*، ج ۲، ص ۱۰۷۰، به صورت: «اللهم احشرنی اعمی».

بدو صحیح نیاید. و نبینی که شخص از جهت شناختن خود[۱] نه محتاج سمع است و نه بصر[۲]، بی این وسایط علم خود[۳] دارد.

چون این ثابت شد، آن را که از فقدان خود وجدان حق باشد، او نه رویت خواهد. بل (۵۴/ب) از رویت[۴] به ستر پناهد: «أعوذُ بک مِنک» ای اعوذ بسترک من رویتک، که رؤیت رؤیت به حکم شاهد و مشهود بر اثنینیت دال است. اهل وحدت را بدان نه احتمال است.

ازینجا توان دانست که او را بُطونی است که ظهور ندارد و ظهوری است که بطون ندارد و «الظاهر و الباطن» که صفات او ازلیه است[۵] به هیچ وجه تغیر و تبدّل نپذیرد. اما چون در صفاتش مغایرت از یکدیگر منفی است؛ بطون عین ظهور است و ظهور عین بطون باشد.

اینجا دیدن عین نادیدن بود. و نادیدن عین دیدن. تا تو را «بی یُبصر» دیده نیاید «فَثَمَّ وَجْهُ اللّه» (البقره/۱۱۵) وجه ننماید. «بی یبصر» تجلی بطون است که می‌گوید او از آن وجه که عین وجه تست[۶] مستور تست[۷]. «فَثَمَّ وَجْهُ اللّه» (البقره/۱۱۵) تجلی ظهور است که می گوید او از آن وجه که وجه تست[۸] منظور تست. ازینجا توان دانست که محقق را هم در نفی ذوق است و هم در اثبات، که او محرم است، هم در کشفِ وجه و هم در ستر[۹] ذات.

هیچ[۱۰] ذره نیست از اعیان عالم که وجهش نه چون آفتاب در آنَ ظاهر است و صاحب دیده بدان وجه در اشیا ناظر «اللهم أرنا الاشیاء کما هی»[۱۱] «ما رأیتُ شیئاً قطّ إلّا

۱- ک و با: شناختن خود خود.

۲- ک: و نه بی بصری . با: نه محتاج به سمع است و نه به بصر.

۳- ک و با: خود خود.

۴- ک: رویت خود.

۵- ک: و هو الظاهر و هو الباطن که صفات او ازلیه است.

۶- با: عین تست «وجه» ندارد.

۷- فا: منظور توست.

۸- ک: عین وجه نست.

۹- با: سرّ.

۱۰- با: ای عزیز هیچ.

۱۱- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۴۴.

و رأیتُ الله فیه»[۱] بدین شهود است. بر دیده‌ی هر که آن وجه هویدا بود، نظرش نه منتظر فردا بود[۲].

می آرند که روضه[ای] بود از روضات مشایخ، که اصناف[۳] خلق از شهر و نواحی آن، آن، چه از طایفه‌ی ملوک و چه اهل سلوک در زیارت آن می‌رفتند. حشری از اهل شوق و جمعی از اهل طرب[۴] آنجا جمع می‌آمدند. شبی بود معهود، که در آن مقام بازاری چهارسو می‌آراستند و هر دوکان به گل و سنبل می‌پیراستند. هر جای حلقه[ای] از خوب طبعان[۵]، و هر طرفی انجمنی از صاحب حسنان بودی. زمین از آن ماهرویان و انجم طلعتان رشک آسمان شدی. (۵۵/الف) نو خطان از دائره‌ی خط ماه را سرگردان[۶] می‌کردند و گلرخان از نقطه‌ی خال، کواکب را از جای می‌بردند. در آن شب هیچ زاهدی را در گوشه ای نمی یافتند إلّا در گوشه‌ی ابروی شاهدی. مردم به یک سر، چشم تماشا گشاده، در آن روضه آمدی. عارفی بود با آن ارباب حسن همراه و از سرِ رؤیت بی کیف آگاه. بدان نازنینان گفت که ای[۷] تماشاگاه جان روی شما، به چه مصلحت[۸] از شهر خیمه‌ی خلوت[۹] به صحرا صحرا می‌زنید؟ نیکوان گفتند که چون شرح حسن آن تماشاگاه میدانی، این قصه‌ی شوریده[۱۰] بر ما چه می‌خوانی؟ او در جواب گفت هلا[۱۱]، در آن مقام که می‌روید جز این خلق که به اسباب طرب می‌رود هیچ تماشائی هست؟ همه به یک زبان گفتند نه. عارف گفت پس اگر از سرِّ کار آگاه آیید دانید که تماشای[۱۲] شما هم شمایید. این درویش گوید:

۱- ابرقوهی، شمس الدین ابراهیم، *مجمع البحرین*، ص۳۹۸.

۲- ک: نظرش فردا بود.

۳- ک: اضافت خلایق. با: اصناف خلایق.

۴- ک: اهل طرف.

۵- با: خوب طلعتان . با: خلقی از خوب طلعتان.

۶- با: گردان

۷- «ای» از با و ک نقل شد

۸- ک: به چه تماشا

۹- با: خیمه خود

۱۰- اساس: «سوز» از ک و با نقل شد

۱۱- با: بلی

۱۲- . ک: تماشایی

اندر آن منزل تماشا روی اوست کو به قصد[۱] آنجا تماشا می‌رود

فهم مَن فهم، اگر چه آن وجه[۲] در اشیاء موجود است اما از چشم سر تو مفقود است. تا پرده‌ی طبیعت از عین حقیقت نگشاید، وجهش در اشیاء منظور نیاید: «أجیعوا بطونکم و أظمأوا[۳] أکبادکم و أعروا أجسادکم ترون الله عیانا عیانا عیانا»[۴] امر است است به کشف حجاب طبیعت از عین حقیقت.

پیر می‌گفت جوع و عطش میل مرکز است در طبع. اما کس بدین سِرّ آگاه نیست. و این طایفه آن را محبت ذات گویند. چه هر صورت طبیعت از وجه حقیقت به حق میلی جبلی دارد. «کُلٌّ إِلَیْنا راجِعُون» (انبیاء/۹۳) هم بر آن اصل است: «کل شیء یرجع الی اصله»[۵] غلبه آن میل را در عالم طبیعت به جوع و عطش می‌نامند و این احراق طبیعت است برای اشراق حقیقت. هم از آن، محبوب، آن را سبب رؤیت بی کیف گفت. پس هر که این سرّ دریابد، از غذای[۶] اطعمه و اشربه روی برتابد تا جوعش طعام گردد و عطش[ش] مدام[۷].

هم ازینجاست (۵۵/ب) که گفته‌اند: «الجوع طعام الصدیقین»[۸] یعنی چون آتش جوع و عطش حجاب طبیعت بسوزد؛ جمال معشوق در دلش شمع حقیقت افروزد. سِرش قوت جمال یابد و دیده اش قوت احتمال. پس بی جوع و عطش آن قُوّت[۹] و قوت میسر نگردد. نگردد.

اینجا لطیفه‌ای است که طعام الصدیقین ذکر کرد. و چون جوع و عطش میل مرکز بود که سرّ محبت ذات است، آن را به اطعمه و اشربه مصروف کردن[۱۰] کذب بود نه صدق.

۱- با: او به قصد

۲- با: نور وجه

۳- ک: اعطشوا

۴- هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، ص۴۷۵ :«أجیعوا بطونکم و أظمأوا اکبادکم و اعروا اجسادکم لعلّ قلوبکم تری الله عیاناً فی الدنیا».

۵- قیصری رومی، داود، *شرح فصوص الحکم*، ص۱۴۱

۶- با: خوردن

۷- با: عطشش شراب مدام

۸- هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، ص۴۷۶

۹- با: - قوه

۱۰- ک: آنرا با طعمه و اشربه به طبیعت مصروف کردن

پس اهل طبیعت که قیام خود به اغذیه‌ی خالی می‌دانند کاذبند؛ که جوع ایشان صادق نیست. و اهل حقیقت که قوّت و قوت خود از جمال بی کیف می‌یابند صادقند. که سرّ جوع و عطش شناخته‌اند و جان را در راه جانان بباخته. «اَبیتُ عندَ ربّی هُوَ یطعمنی و یسقینی» یسقینی»[1] این طعام و شراب را شرح می‌کند که جز بدان جوع و عطش نتوان یافت. آنکه انبیا علیه[م] السلام را آروغ و فازه نبودی علامت دوام جوع و عطش است. و دوام جوع و عطش برهان مشاهده‌ی دوام است که عاشق را بدان قوّت و قوت قیام است.

در جوع[2] جوعی است خاص و در عطش عطشی اخص. اگر این جوع و عطش را به اطعمه و اشربه دفع نکنی؛ تو را راه بدان جوع و عطش که طعام و شراب آن رؤیت و کلام محبوب است بدهند و به هیچ منّت ننهند. همچنان درین نوم که سبب راحت بدن است نومی است الطف. اگر به ملبس و مفرش آن را به خود دعوت نکنی تو را راه بدان نوم نمایند[3] که سِرّت[4] از آنچه غیر اوست بی آگاه آید. این درویش درین معنی گوید:

چو اندر خانه یار آمد در از اغیار بر بندم	نخسپم تا خیالت در میان چشم من ناید

«ترون الله عیانا عیانا عیانا»[5] اینجاست. و در تکرار این لطیفه ای است الطف. که شهود را سه مرتبه است. شهود آیات و شهود صفات (۵۶/الف) و شهود ذات. پس جوع صادق آن باشد که سِرّش به شهود آیات سیر نگردد. بل بدان قُوّت و قوت پرده‌ی آیات بدرد و به شهود صفات پی برد و بدان مشاهده نیز قناعت نکند تا به مشهد ذات شهید آید و از شهود خود بعید؛ چون غارنشینان غیرت: «اَیْقاظاً وَ هُمْ رُقُود» (کهف/۱۸) صفت او گردد. اینجا خواب عین بیداری بود و مستی محض هشیاری. این درویش گوید:

دیده‌ام خواب دگر یافت ز بیداری دل	چشم از غیر ببست[6] و در اسرار گشاد

و صوفیه را در نوم و یقظه، اشارت لطیف است. این درویش در کشف رؤیت غزلی گوید:

کین نُه فلک گردون، گشته است ازو گردان	یک ماه همی بینم در پرده‌ی دل پنهان
یک شاه به صد کشور، یک ماه به صد ایوان	یک نور به صد منظر، یک باده به صد ساغر

۱- همدانی، عین القضاة، تمهیدات، ص ۱۷۹

۲- با: ای عزیز در جوع

۳- ک: ننماید

۴- با: ستبرت

۵- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، ص ۲۷۵

۶- ک: ببستم

یک سِر به صد سینه، یک رو به صد آئینه / در هر که نظر کرده، پیدا شده در وی جان
روزی ز رسول حق، یک طالب مستغرق / پرسید که أَیْن الله، گفتا[۱] به دل انسان
دانی که چه سان یابی از خویش چو رو تابی / تا با خودی ای مشرک، سرّش[۲] نشود[۳] اعیان
شیطان انیت چون از سینه شود بیرون / بی واسطه درتابد، بر عرش دلش[۴] رحمان

جان پرتو نور او، افتاد به صحن تن / دل ساز تو آئینه، تا بنگریش تابان
جان چشمه از آن دریا، خاک تن از آن گلشن / دریافت چو خضر آن کو، شد زنده‌ی جاویدان
برکش ز دهان دل، کلی گل[۵] جسمانی / آن چشمه برون آید، تا از دهنش جوشان
چون سیل ز نور او، بیرون زند از قالب / بینی دو جهان یکسر، تو غرق در آن طوفان
نی عرش نه فرش آن دم، نه عالم و نه آدم / برکل ندا آید از غیب، «علیها فان»
تا معرفت جان را، حاصل نکند طالب / مسعود کجا یابد قرب او به بر جانان؟

النکته الطالعة فی اشارات النوم و الیقْظَة

قال الله تعالی: «لَهُمُ الْبُشْرى فِی الْحَیاة الدُّنْیا وَ فِی الْآخِرَة» (یونس/۱۴)

عن ابی درداء رضی الله عنه، قالَ سَأَلتُ النَّبی صلی اللهُ علیهِ و سلَّم[۶] عَن هذِهِ الآیة: «قالَ و ما سألَنی عنها احدٌ قبلک هی الرؤیا الصالحة یَراها (۵۶/ب) المرءُ و یراها له[۷]»[۸] بدان که نوم، برزخی است میان حیات و موت و دنیا و آخرت، که شخص را در آن حالت هم حکم موت است و هم حیات و هم مطالعه‌ی[۹] امور دنیا است و هم مشاهده‌ی[۱۰] امور

۱- ک: گفتار بدل انسان

۲- ک: شرش

۳- با: نبود

۴- با: دلت

۵- ک: «گل».

۶- با: صل الله علیه و آله و سلم.

۷- با: المرءُ او یراها.

۸- احمد بن حنبل، *مسند*، ج۵، ص۳۱۵ و نیز، قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۶۰۴: «قیل هی الرؤیا الحسنه یراها المرءُ اوتری له. أخبرنا ابوالحسن الاهوازی، قال: حدثنا منصور بن ابی مزاحم قال: حدثنا ابوبکر بن عیاش ... عن ابی‌درداء، قال: سألت النبی صلی الله علیه و سلم عن هذه الایه: (لهم لبشری فی الحیاه الدنیا و فی الآخره) قال صلی الله علیه و سلم: ماسألنی عنها احد قبلک. هی الرؤیا الحسنه یراها المرء اوتری له»

۹- اساس: «مطالع».

آخرت. پس به سرِّ تمثل[2] بینا شدن، جز به کشف حقیقت روا نباشد. مگر مصطفی صلی الله علیه و سلم ازینجا گفت: «لَمْ یَبْقَ مِن مبَشّرات النبوة إلّا الرویاء الصالحة»[3] یعنی چنانکه انبیا به وحی مطلع اند بر اسرار آخرت؛ بر صاحب رویای صالحه نیز در نوم، دری از آن اسرار می‌گشاید. و او را امور اخروی به تمثیل[4] در دنیا می‌نماید. پس بدین نظر او فرعی بود از آن اصل و جزوی بود از آن کل.

کما قال علیه السلام: «الرؤیا الصالحة جزءٌ من ستَّة و اربعینَ جزءًا من النبوة[5]». و حقیقت رویا مبنی بر تمثیل است. چنانکه می‌آرند که حضرت رسالت صلی الله علیه و آله و سلم فرمود[6]: «رایْتُ جبرئیلَ فی المنام فاوتیتُ بقدح من لَبَن»[7] و از شیر، تعبیر به علم نافع کرد. یعنی چنانک شیر غذای نفس است، علمْ حظ روح استْ.

بدین نظر روا بود که غذای روحانی، به تمثل غذای جسمانی نماید. پس چه گویی اگر صفت علمیت از آن نفی کنند. شبهه به رؤیت باز گردد. پس اینجا به حکم تمثل، لبن عین علم بود. اگر چه به صورت نیست؛ اما چون علم عین معنی است و ظهور معنی جز به صورت نباشد. اگر خواهند که وجود علمی بر شهود عینی جلوه دهند، به صورتی که مناسب آن معنی است؛ بر وجه تمثل نمایند تا این صورت دال بود بر آن معنی.

پس هر که آن صورت بیند[8] آن معنی دیده باشد: «مَن رآنی فَقَد رأی الحق»[9] سر این تمثیل[10] است. چنانکه صورت شیاطین تمثل باطل‌اند، همچنان صورت انبیا و رسل تمثل حق‌اند. باطل به صورة الحق تمثل نتواند کرد[11]. مگر مصطفی هم بدین وجه فرموده است:

۱- اساس: «مشاهد».

۲- اساس: «پس متمثل».

۳- مسلم نیشابوری، مسلم بن حجاج بن مسلم، *صحیح مسلم*، دار الفکر، بیروت، ج ۲، ص۴۸

۴- با و ک: بتمثل

۵-ابن ابی جمهور احسائی، *عوالی اللئالی*، ج ۱، ص ۱۶۲ به صورت: «الرؤیا الصالحة جزء من سبعین جزء.»

۶- با: نبی صل الله علیه و آله و سلم گفت.. ک: نبی صلی الله علیه و سلم گفت

۷- ابن ابی جمهور احسائی، *عوالی اللئالی*، ج ۱، ص۱۴۹ به صورت: «بینا انا نائم اذ اوتیت بقدح من لبن فشربت منه .»

۸- ک: می‌بیند.

۹- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۵۷ و ۲۱۲ و نیز ر. ک. فروزانفر، بدیع الزمان، *احادیث مثنوی*، ص ۶۳.

۱۰- با: تمثل.

۱۱- نتواند شد.

«من رآنی فی المنام فقد رآنی فانَّ الشیطان لایتمثَّل بی ولا بصورتی[۱]» و در رؤیای نبی لطیفه‌ای است الطف. چه محقَّق است که صورت پاک او در لحد منزوی است[۲]. و روا باشد(۵۷/الف) آن را هزار کس در زمان لطیف، به مواضع مختلفه در خواب بیند. پس چون تصور باشد که یک جسد هزار کس را در زمان لطیف به مواضع نماید و او همچنان در مرقد مبارک باشد؟ و مصطفی[۳] صلی الله علیه و سلم فرمود: «هر که مرا در خواب بیند، به حقیقت مرا دیده باشد.» تا ازین رؤیا سرِّ تمثل روحانی کشف شود که روح او به صورت جسد، سرِّ طبیعت[۴] از حقیقت گشاید تا هر که ازین صور صورتی بیند[۵] بحقیقت مصطفی را را دیده باشد. که هر صورت از آن مثالی است[۶] از صورت او.

چنانکه صورت آینه از شاهد و[۷] صورت آینه از وجه ظهور عین صورت شاهد است. هر که این را نگرد او را دیده باشد. آنکه جبرئیل علیه السلام به صورت[۸] دحیه کلبی رحمة رحمة الله علیه، مصطفی را نمود؛همین تمثل است[۹]. جبرئیل روحانی که هفصد پر نورانی دارد، هر پری بدان عظمت که[۱۰] اگر آسمان و زمین را بر آن وضع کنند او را هیچ گرانی ننماید؛ چون متصور[۱۱] بود که به صورت دحیه‌ی کلبی آید؟ و اگر نبود پس مصطفی[۱۲] که را می‌دید؟ و وحی از که شنید؟

---

۴. ک: من رانی فی المنام فقد رانی حق الا ان الشیطان لایتمثل بی و لا بصورتی . با: من رانی فی المنام فقد رانی ان الشیطان لایتمثل بی ولا بصورتی. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشریه*، ص ۶۰۴: «من رآنی فی المنام فقد رآنی فان الشیطان لا یتمثل فی صورتی» و نیز ر. ک. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج ۳۰، ص۱۳۲.

۲- ک: منزلیست.

۳- ک: مصطفی با صفا.

۴- سر سر طبیعت.

۵- ک: تا هر که از آن صورتی صورت بیند. با: تا هر که از آن صور صورتی بیند.

۶- با و ک و فا: مثالیست بی آینه.

۷- با: چنانکه آینه از شاهد.

۸- با و ک: بصورت.

۹- «است» از با و ک نقل شد.

۱۰- «که» از نسخه‌های دیگر نقل شد.

۱۱- با: مقصود.

۱۲- ک: مصطفی با صفا. با: مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم.

«فَتَمَثَّلَ لَها بَشَراً سَوِیًّا[۱]» (مریم/۱۷) این مثل را شاهدست. که او در نظر مریم صدیقه، صدیقه، به صورت امردٌ قَطَط تمثل کرد، تا لوحِ سِرّش به واسطه‌ی او کلمة الله را پذیرفت و او به روح حامل گشت «وَ کَلِمَتُهُ أَلقاها إِلی مَریَمَ وَ رُوحٌ مِنه» (نساء/۱۷۱).

اینجا لطیفه‌ای است الطف[۲]، که خداوند نفخ روح را به خود اضافت می‌کند. «فَنَفَخْنا فِیهِ مِنْ رُوحِنا» (تحریم/۱۲) ازینجا محقق[۳] شود که جبرئیل به صورت ملکی تمثل او باشد. باشد. چنانکه صورت آینه از شاهد.

اگرچه مثل از آن حضرت منتفی است؛ که آن مقتضی نفی کمال است؛ اما مثال بلاکیف، مبین آن جمال است. چنانکه صورت آینه از شاهد، حمل آن به آن[۴] حضرت می توان کرد. محققان گفته‌اند: میان مثل و مثال فرق است. که مثل مُثبت اثنینیت است و غیریت، اما مثال مبین معنی وحدت است در صورت کثرت. چنانکه آفتاب اگر در هزار آینه بتابد خود را هر آینه جز یکی نیابد. کثرت آینه‌ها (۵۷/ب) وحدت آفتاب را متکثر نگرداند. چون هر آینه از وجهش به تاب است. هر آینه در هر آینه[۵] همان آفتاب است[۶]. اگر بدین نظر، کل صور عالم از روحانی و جسمانی و ملکی و انسانی، تمثل آن حضرت به درجات آیات و صفات و ذات گویند درست بود. چنانکه صور را بی معانی وجود نیست، معانی را بی صورت شهود نیست. بدین سبب[۷] روا بود که آن معانی بدین صورت تمثل کنند و و عارف، در شناخت آن توصل[۸]. رؤیت الله که به نوم جایز است، می‌گویند بدین شهود است. است. چون «وَ اللَّیْلِ إِذا یَغْشی» (لیل/۱) در دیده‌ی عقل خواب دهد «وَ النَّهارِ إِذا تَجَلّی» (لیل/۲) عین عشق را تاب، او را آن شهود از وجود بی آگاه کند و بی خود مشاهد درگاه جلوه کند[۹]. هر صورت که به چشمِ[۱۰] شهود او به جلوه آید؛ او را حق نماید. خفته‌ی بیدار و مست هشیار.

۱- ک: سوییا.

۲- با و ک: «الطف» را ندارد.

۳- فا: متحقق.

۴- «آن» از ک و با نقل شد.

۵- ک: هر آینه در آینه.

۶- با +: کثرة آنها بر وحدت آفتاب را متکثر نگرداند.

۷- ک و با و فا: بدین نسبت.

۸- ک: توصل نمایند.

۹- ک و با: مشاهده درگاه کند.

می‌آرند: شاه شجاع[۲] که کریم کرمان بود، چهل سال بی خور و خواب چشم انتظار گشاده و دل بر آن تجلی نهاده می‌بود[۳]. ناگاه او را از خود خواب دادند و در غمض عین فتح باب[۴]، چشم سِرّش از آن شهود تافت. آنچه در بیداری می‌جست در خواب یافت. از آن پس، کارش جز خواب نبودی که او را در آن خواب بیداری دگر روی نمودی. جز اوقات خمسه، شب و روز برین وضع بخفتی و با خود بگفتی:

«رأیتُ سرورَ قلبی فی مَنامی　　فاحببت التنعس[۵] و المنام»[۶]

و «جَعَلْنا نَوْمَکُمْ سُباتا» (نبأ/۹) این راحت است. چون در نوم رؤیت الله جایز بود و در یقظهٔ منتفی؛ پس پایه‌ی نوم فوق یقظه بود. این درویش گوید:

چشم بیدار من از روی تو می‌جستی تاب　　ناگه[۷] آن دولت بیدار، نمود اندر خواب

چون به جز نوم ندید از رخ تو فتح الباب　　دیده در خواب فکند، این دل بیدار شهاب

۱- با و فا: در چشم.

۲- ک: شاه شجاع کرمانی.

۳- با: می‌شود.

۴- ک و با و فا: و در غمض عین عین فتح باب.

۵- با: التنعش. ک: التفش.

۶- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *رساله‌ی قشیریه*، ص ۶۰۷، به جای «المنام»، «المناما» آمده است.

۷- اساس: «ناگاه».

الکشف العاشر فی بیان حقیقة الصفوة

قال الله تعالی: «أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب» (رعد/۲۸)

و قال رسول الله صلّی الله علیه و سلم «القُلُوبُ تَصْدأ کما یَصْدأ الحدید و جِلاءُه[۱] ذکرُ الموتِ و تلاوة القرآن»[۲]

بدان که صفا، جوهر و خلاصه‌ی شیء باشد، که ضد آن کدرست. پس صفا، محمود بود و کدر، مذموم. و هر شیء که هست (۵۸/الف) کدری و صفائی دارد. کدر طبیعت است[۳] است[۳] وصفاء حقیقت، که محل تجلی حق[۴] آمد. چنانکه صفا محل قبول ضیاء است و[۵] طبیعت سبب رد بود. چنانکه وجه آئینه چون مکدر بود، از حضرت تجلی رد بود «وَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَعْلَمُون» (توبه/۹۳) بیان این ردّ است.

اگر چه آفتاب به هر ذره به سویت می‌تابد؛ اما هر جوهر که صفا دارد، آنجا محل قبول[۶] می‌یابد. بل صفایش مستغرق ضیا می‌گردد و شمس را آئینه اش هم لقا. و این به مثال فهم شود. آهن که جسمی مکدر است، درو صفایی نیز مقدر است. که آئینه از جوهر او روی می‌نماید تا آفتاب را وجه صفایش محل قبول ضیا می‌آید. همچنان، طبیعت بشریت مکدر است؛ اما درو صفای حقیقت مقدر است که آن محل قبول تجلی حق است و بدان وجه انسان را لقایش محقق. هر که را این حقیقت نبود، انسان نباشد. «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلّ» (اعراف/۱۷۹) و صفا آینه‌ی[۷] تجلی است. چه، اگر نگینه‌ی[۸] صافی مقدار قطره‌ی قطره‌ی آبی بود از عین صفا بالعکس هفت بحر اخضر فلکی نماید. اگرچه به صورت، نه حلول آسمان در نگینه[۹] ممکن است و نه اتحاد او با او قابل. با این همه[۱۰]، از وجه صفا، نگینه[۱۱] محل قبول تجلی آسمان آید. بدین معنی سنایی گوید:

۱- فا: جلائها

۲- احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللئالی*، ج۱، ص۲۷۹. نیز ر.ک. همدانی، عین القضاة، تمهیدات، ص۲۹۹

۳- «است» از فا نقل شد.

۴- با و ک: محل قبول تجلی حق.

۵- «واو» زائد به نظر می‌رسد.

۶- ک: محل قبول ضیا.

۷- با: آیه‌ی تجلی.

۸- با: نکته.

۹- با: نکته.

۱۰- اساس «با این بهم».

۱۱- با: نکته.

همچو خور اندر آینه‌ی مصقول نه از ره اتحاد و نه ز حلول[۱]

پس در صفا سرّی است که ممتنع را در حد ممکن می‌آرد و ممکن را ربط به واجب می‌دهد. فَهِمَ مَن فَهِمَ. این درویش درین معنی گوید:

در آینه نگر نه حلول و نه اتحاد چون می‌شود تجلی خورشید از صفا
چون آهنی ز روی صفا[۲] این صفت بیافت آینه‌ی دلت به تجلی بود سزا

ازینجا روشن شود که تجلی حق بر قدر صفای حقیقت است. هر چند صفا کاملتر، تجلی حق[۳] را شخص (۵۸/ب) قابل‌تر. حکیم[۴] گوید:

هر چه روی دلت مصفاتر زو تجلی تو را مهیاتر
گوید آنکس درین مقام فضول که تجلی نداند او ز حلول

نور الوهیت[۵] که آفتاب عالم حقیقت است، همه‌ی ذرات اکوان را[۶] در گرفته؛ «إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (فصلت/۵۴). و بر همه[۷] به سویت می‌تابد. «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵) اما بر قدر صفای محل هر یکی از آن نور اثری می‌یابد «يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ» (رعد/۴) و جوهری که صفای مطلق دارد از اعیان ماء مرآت، است و هر یکی را صفا به وجهی است که جز بدان وجه پذیرای عکس نیاید.

تصفیه ماء به اطمینان اوست و تصفیه‌ی آئینه به صقالت. هم از آن قلب را خداوند تعالی طمأنینه به ذکر فرمود تا بدین سبب، محل قبول تجلی آید. چنانکه آب تا مزعج و مضطرب[۸] بود، عکس پذیرا نیاید. چون بیارامد، پذیرای عکس گردد. قلب نیز تا در تقلب است، محل قبول تجلی نیاید. چون به ذکر اطمینان یابد، از وجه صفا بر آن تجلی تابد. و

۱- این بیت در *حدیقه الحقیقه* ص ۸۲ چنین است:

با تو چون رخ در آینه‌ی مصقول نز ره اتحاد و روی حلول

۲- با: صقالت صفت بیافت.

۳- با و فا: تجلی را.

۴- ک و فا: حکیم سنایی.

۵- با: ای عزیز نور الوهیت.

۶- «را» از با نقل شد.

۷- ک: بر همه ذرات.

۸- ک: مضطر بود.

سرّ «قلب المومن[1] عرش الله»[2] دریابد که به چه وجه است. و مصطفی[3] دل را نسبت به حدید کرد. یعنی چنانکه آئینه بالخاصیة زنگ پذیر است که او را از جوهر مکدر که این حدید است ساخته‌اند و برای تجلی جمال پرداخته،او بی حفظ و صقالت مصفا ننماید[4].

همچنان، دل را از امتزاج روح و جسد پدید آورده‌اند.چون آئینه محل قبول تجلی گردد[5]، او از جهت مزاج طبیعت زنگ می‌پذیرد. و جلاء آن، جز ذکر موت و تلاوت قرآن نباشد که هر دو مُذکِّر عالَمِ حقیقت اند. و مُفَرق دل از عالم طبیعت. و چون[6] بدین ذکر، روی دل از طبیعت به حقیقت نشود، محل قبول تجلی حق نیاید.پس آن را که صفا [ب]کمال بود، دلش مظهر آن جمال بود.

آنکه صوفیه را صوفیه گویند، بدین وجه است که ایشان از وجه صفای حقیقت، محل قبول تجلی حق اند. (۵۹/الف)این درویش درین معنی گوید:

صوفی آنست که از کدر صافی است — دم پاکش به رنج دل شافی است
آنکه از خود صفای مطلق یافت — نور حق در صفای سِرّش تافت
نیست چون[7] در صفای او جز حق — نعت[8] صوفی است سرّ لمَ یُخلق[9]
صوفیان راست آن لقا حاصل — نور را نیست، جز صفا قابل
نور خود[10] گر چه در همه صحراست — لیک هر جا که آب، قرص آنجاست
آنکه دم از صفای مطلق زد — بر سر دار، خوش أنا الحق زد
صوفیانند گم به وجه الله — گشته آیینه‌های آن درگاه

۱- ک: قلب المؤمنین.

۲- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۱۴۷

۳- ک: مصطفی با صفا.

۴- اساس: «نماند».

۵- ک: کرده‌اند.

۶- با و ک و فا: جُز.

۷- اساس: «نیست هر».

۸- ک: وصف.

۹- فا: نعت صوفی سزاست لم یُخلق.

۱۰- شاید «خور» باشد.

مگر حسین بن منصور ازینجا گفت: «الصوفیُ المشیرُ عن الله و الخلقُ اَشاروا الی الله»[۱] یعنی صوفی اشاره ازو کند و خلق سوی او. خَلْق[۲] هُوَ الحق گوید و صوفی اَنا الحق، که صفاش گم در لقاست.پس ذکر «الصوفی لَمْ یُخلَق» ازو رواست[۳]. و صفت «الصوفی هو الله» او را بسزد. چه، خاصیت نور است[که] به هر چه پیوندد او را ظهور بخشد. تا آن شیء بدو منظور بود و او درو مستور. الّا صفا که چون نور بدو پیوست، مُعطّی به ضیا گردد[۴] و چون ضیاء درو مشهود شود، صفا بدو مفقود شود.پس اَشکال به نور، ظهور دارد. از ظهور خود به نور اشارت کند. که ظهور بی نور، ممکن نبود.

اما آئینه که وجه صفایش مغطّی به ضیاء است از نور اشارت کند[۵]. که در قلب وجه صفایش جز ضیاء مشهود نیست. پس صفوت عین قرب بود و کدورت محض بُعد. مگر[۶] هم ازینجا گفته‌اند: «التصوف صفوة القرب بَعد کدورة البُعد[۷]»[۸]. قرب آفتاب به آئینه جز به صفوت نیست و بُعد جز به کدورت نه.

پس هر چند صفا بیش، قرب صفت[۹] بیش، که قرب حق مر خلق را به[۱۰] تبدیل اخلاق است. خُلق سوء کدر است و خُلق حَسَن صفا. هر چند که سوء خُلق به حُسن خُلق بدل می‌گردد؛ اساس قرب بی خلل می‌گردد.

مگر که ابوبکر کتانی[۱۱] ازینجا گفت: «التصوف خُلق مَن زاد علیک فی الخلق (۵۹/ب) فقد زاد علیک فی الصفا»[۱۲]

۱-قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص۴۶۷، به صورت: «الصوفی المشیر عن الله عزوجل فان الخلق اشاروا الی الله تعالی .»

۲- ک - «خلق».

۳- ک: از درد است.

۴- اساس: «مغطی صفا گردد».

۵- پس از این جمله در نسخه ک آمده: که ظهور در قلب وجه صفاست.

۶- «مگر» از فا نقل شد.

۷- ک: الکدر کدورت البعد.

۸- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ج۲، ص۴۴۲.

۹- با: صفوة. ک: حقیقت.

۱۰- «به» از ک و با نقل شد.

۱۱- ک: کتابی.

۱۲- هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، ص۵۴ و نیز ر. ک. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۴۶۶.

محمد حریری را از تصوف پرسیدند؛ گفت: «الدخول فی کل خُلق سنیّ و الخروج من کل خُلق دنی»[۱] و این بیان: «تخلّقوا باخلاق الله»[۲] باشد: «وَ إِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظِیم» (قلم/۴) که نعت مصطفی آمد بدین وجه است.

محمد بن علی القصاب هم ازینجا گفت: «التصوف اخلاق کریمة ظهرت فی زمانٍ کریم فی رَجل کریم معه اقوام[۳] کرام»[۴]

و چون کل اوصاف ذمیمه درو نماند او را صفای حقیقت از کدر طبیعت برون نشاند. نفس را از جان هوای موت بود و دل را از جان جدائی حیات. پس داند که جنید از کجا گفت که: «التصوف هو أنْ یمیتک الحق عنک و یُحییک به»[۵] یعنی تصوف آن بود که میراند تو را حق از تو، زنده کند به خود.

و ازینجا لطیفه ای است که حیات بر دو وجه است: حیات طبیعی و حیات حقیقی. حیات طبیعی به تسویه‌ی طبایع است[۶]: «فَإِذا سَوَّیْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی» (حجر/۲۹)و حیات حقیقی به تصفیه‌ی قلب است: «المومن[۷] حیّ فی الدارین[۸]»[۹] پس چنانکه تسویه موجب نفخ روح بود، تصفیه سبب تجلی سبوح[۱۰] بود. حیات جسد به روح باشد وحیات قلب به سبّوح: «أُولئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِیمانَ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله/۲۲) این معنی است.

ای عزیز، هیچ سیری به تجلی عزیزتر از صفا[۱۱] نیست و جز به صفا،شاهد تجلی روی ننماید[۱۲]. که صفا کل را در جزء بی حلول واتحاد جلوه می‌دهد تا هر جزو کل می‌آید و هر قطره بحری می‌نماید. این درویش درین معنی گوید:

۱- سهروردی، شهاب الدین. *ترجمه عوارف المعارف*، ص۲۳

۲- جندی، مؤید الدین. *نفحة الروح و تحفة الفتوح*، ص۵۴، و نیز ر.ک *تمهیدات*، ص۲۲ و۶۵

۳- فا: قوم

۴- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۴۶۵

۵- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۴۶۵

۶- ک: موقوف به تسویه‌ی طبایع است

۷- ک و با: قلب المومن

۸- با: حیات حقیقی آن به تصفیه قلب المومن حی فی الدارین

۹-همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص۱۶۱.

۱۰- با و ک: رب سبوح.

۱۱- ک: صفات.

۱۲- ک: نماید.

اندام تو در یکدگر از عکس مصور چون آینه هر جزء نماید به صفا کل

پس صفا، صفت واسعیت دارد، که بدان توسع، قطره بحر نماید. و ذره، آفتاب لقا آید. آنکه درویشان (۶۰/الف) گفته‌اند که صوفی در هر ذره از اعیان به صفا هژده هزار عالم بیند؛ و هژده هزار عالم[1] درین وسعت به مقابله‌ی آفتاب دل خود چون ذره یابد؛ بدین نظرست. «إِنَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ» (فصلت/۵۴) اینجا روی نماید. «وَسِعْتَ کُلَّ شَیْءٍ رَحْمَةً[2] وَ عِلْماً» (غافر/۷) پرده از روی کار بگشاید. عجب، چون در یک ذره هژده هزار عالم نماید تا در هژده هزار عالم چه پیش آید: «فَأَیْنَما[3] تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره/۱۱۵) هم ازین وجه است.این درویش گوید:

هرچه که در عالم است چون به صفا بنگرم نور تو یابم جمال وان همه آئینه‌ها

از اینجاست که صوفیه گفته‌اند: «التصوفُ هیَ العصمةُ عَن رویَة الکون[4]»[5]. آری چون چون نظرش از رؤیت کون معصوم بود، صوفی را سرّ رؤیت مکوّن معلوم بود. پس: «الصوفی مقهور بتصریف الربوبیة و مستور بتصرف العبودیة»[6] راست باشد. یعنی حرکات و سکنات صوفی در تصرف عبودیت، به تصرف[7] ربوبیت باشد. او در تصریف[8] حکم ربوبیت ربوبیت مقهور و حکم ربوبیت در او به تصریف امر عبودیت مستور؛و این علامت فناست.

از حسین منصور پرسیدند که: «ما الصوفی؟فقال: وحدانی الذات لایقبله احد[9]» یعنی صوفی وحدانی الذات بود؛نه از کسی قبول جوید؛نه با کسی حدیث قبول گوید.که محل قبول آن نور است که به ظهورش کون را ثبور است.

۱- با و ک: بیند – هژده هزار عالم.

۲- با و فا: رحمته.

۳- اساس : أینما

۴- با: رؤیته الکون

۵- در *نفحات الانس*، ص۱۵۹ به نقل از ابو عمرو دمشقی : «التصوف رؤیة الکون بل غض الطرف عن کل الناقص لمشاهدة من هو منزه عن کلّ نقص» نیز ر.ک .هجویری، *کشف المحجوب*، ص۵۲ و نیز ر. ک. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیریه، ص ۴۶۷.

۶- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۴۶۹.

۷- اساس: تصریف.

۸- ب و ک: تصرف

۹- ک: لا یقال احد و لا یقبله احداً. ر.ک .هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، ص۹۱

آنکه سمنون محب گوید: «التصوف أن لا یملک شیئاً و لا یملکه[1] شَیْءٌ»[2] موید این قول است که صوفی چون به تجلی حق هالک بود او را کجا حکم مملوک و مالک بود که: «الصوفی المُضْطلم عَنْه بما لاحَ مِن الحق»[3] یعنی، صوفی به تجلی حق،از خود مستهلک بود. که بدان دهشت جَبَل مُنْدک بود. پس (۶۰/ب) او را نه اثر از وجود بود و نه خبر از شهود.

مگر ازینجاست که حُصْری[4] گفت: «الصوفی لا یوجَدُ بَعْدَ عَدَمِه و لا یَعْدِمِ بَعْدَ وجودِه»[5]. یعنی چون صفا را ضیا در چشم شهود باشد، از خود عدمی بلا وجود بود. و او را درو وجودی بلا عدم باشد. که اینجا هیچ اثر از حدوث نبود، همه قدم باشد. ابوتراب نخشبی مگر ازینجا گفت: «الصوفی لا یکدِّره شیء و یصفوا[6] به کل شیٍ»[7]. و این اشارت است به نفی تغیر او از غیر او، و اثبات تبدل غیر او بدو؛ که صفت قدم است. چه قدم به هر حدوث که پیوندد، صفتش متغیر نگردد. بل حدوث، به وصول قدم متلاشی شود.

آنکه سلطان العارفین گفت: «لو کانَ العرش و مادونه من المکوناتِ یوضع فی قلب العارف لَمْ یَجدْ منه خیراً» یعنی، اگر عرش و آنچه جز اوست در دل عارف گذر بود؛عارف را نه از آن خبر بود. تا جنید در بیان این نکته گفت: «المحدَثُ اذا قَرَنَ بالقدیم[8] لَم یبقَ لَهُ الاثرُ[9]»[10] و این وسعت قلب، جز به صفا میسر نشود.

بهش باش که اینجا حلول بی حلول که عبارت از نزول بی نزول است روی خواهد نمود: «انَّ الله ینزِلُ فی کل لیلة»[11] ای فی کل صورة انسانیة. آفتاب را اگر چه در آئینه به

۱- اساس: «لا یملک لک».

۲- جامی به نقل از رویم گوید: ««سئل رویم عن التصوف، فقال : «هو الذی لا یملک شیئاً و لایملکه» ر.ک. *نفحات* *نفحات الانس*، ص۹۵

۳- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۴۶۹ به صورت: «الصوفی: المضطلم عنه بمالاح له من الحق»

۴- با و ک: خضری

۵- جامی، عبد الرحمن، *نفحات الانس*، ص۲۳۷ . نیز ر.ک . هجویری، *کشف المحجوب*، ص۵۵

۶- با: یصفو

۷- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۴۶۷

۸- ک: بالتقدیم.

۹- فا: له اثر.

۱۰- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیة*، ج۱، ص۱۰۳

۱۱- هیثمی، *مجمع الزواید*، ج۳، ص ۲۹۷

صورتْ نزول و حلول نیست، هم هست. چه، اگر نیست در وجهش چه می‌تابد[۱]؟ و اگر هست بر فلک که به جلوه می‌آید؟

آری، در حالت تجلی،آفتاب آئینه است و آئینه آفتاب[۲]. که تمیز بین الصفا و الضیاء لایمکن است. هر چند درو صفا نگری[۳] جز ضیا منظور نبود که اینجا صفا جز مستور نبود. ازینجا است که پیر بسطام گفت:

رقّ الزجـــاجِ و رقّـــتِ الخمْـــر | فتشـــابها وتشـــاکل الامـــرِ
فکانمـــا خمْـــرٌ و لا قَـــدَحٌ[۴] | فکانمـــا قـــدح و لا خَمْـــرٌ

(۶۱/الف)

اینجا بود که قدم، در صورت حدوث ظاهر بود؛ از وجه خود به وجه خود ناظر بود.این درویش درین معنی گوید:

برو در آینه[۵] بنگر، چه آئین است چـه آئین است
صفایش گوید از ناظر که آن این است، آن این است

و در اسم این طایفه، رموز و اشارات است. بعضی «صوفیه» را صوفیه از وجه صفا گویند «یُسَمَّی صوفیة[۶] صوفیاً لأنَّه صافٍ عَن کدُورة[۷] البشریة و مُتَّصِفٌ بأوصافِ الربوبیة»[۸]. و بعضی از جهت لبس صوف این تسمیه را اضافت برین[۹] قوم کنند. که اینان از دل روشن صوف پوش بودند، چون آئینه در نمد بود، پس این نظر نه رد بود[۱۰].

درویش از صفای دل آمد گلیم پوش | این روشن است کز نمد آئینه دان کنند

۱- با و ک و فا: می‌نماید.

۲- با، «و آیینه آفتاب» را ندارد.

۳- در اساس و نسخه‌های ک و با به همین صورت است و در فا: در صفا نگری

۴- ک: و لا خمر فکانما قدح.

۵- فا: بروی آینه.

۶- فا: الصوفی.

۷- فا: الکدورات.

۸- هجویری به نقل از حصری گوید: التصوف صفاء السرّ من کدورات المخالفات . ر.ک. *کشف المحجوب*، ص۵۳.

۹- فا: بدین قوم.

۱۰- ک: نه رد بود +: این درویش درین معنی گوید.

و بعضی صوفیه را صفیه گویند، از جهت نسبت اخلاق اینان به اصحاب صفه. و ایشان فقرایی بودند از صحابه که در مسجد قبا چهل تن بودند در یک عبا[۱] می‌بودند. نه التفات به لقمه داشتند و نه نظر به خرقه. که در قباب[۲] عزت مستور بودند و از لباس صورت دور. و این سِرّی است بزرگ،که آن چهل تن حکم یک تن گرفته بودند. واین معنی جز به صفا روشن نگردد. چه اگر یک شخص متجلی در هزار آینه بود، در هر آینه[۳] همو معاینه بود. که کثرت عکس، وحدت شخص را متکثر نگرداند. بل وحدت شخص، کثرت عکس را متحد کند. بعضی صوفیه را صفویه گویند که ارواح اینان با انبیا در میثاق[۴] به صف اول بود[۵]. بی واسطه از نور الله اقتباس می‌نمود[۶]. یعنی زجاجه‌ی روح اینان به رتبه‌ی صفا از همه ارواح پیشتر بود؛ و در ایشان اثر آن نور بی کیف بیشتر. (۶۱/ب) و این همه اقوال راجع است[۷] به صفا که صوفیه بدان وجه مخصوص اند.و صفا خلاصه‌ی شیء است که کدر ضد آن است. اشیا را دو روست؛روئی موصول به حق و رویی محمول به خود؛ آن صفا در صفا است و این کدر در کدر است. هر که ازین وجه ناظر به اشیا بود او را این تسمیه زیبا بود.

کَما قالَ بَعضهم: «ما رَأیتُ شیئاً قطّ الّا وَ رأیتُ الله معه»[۸] این وجه معیت، اشارت به صفای حقیقت است، که محل قبول تجلی حق است. اما آنان که اشتقاق ازین اسم نفی کنند و صفا اثبات[۹]؛ هم از نظر صفا است. که صفا به خود هیچ صفتی ندارد. اما هر صفت که او را پیش آید ازو سر برآرد. هیچ لونش نه[۱۰]، به همه لون متلون آید. و هیچ صورتش نه، به همه صورت رو نماید. چون این طایفه را بی صفتی صفت است، اشتقاق تسمیه‌ی خود هم

۱- با: عبا گلیم.

۲- فا: در آفتاب.

۳- ک: هر آینه در هزار آینه.

۴- با: میثاق ازل.

۵- فا: بودند.

۶- با و ک و فا: می‌نمودند.

۷- «است» از ک نقل شد.

۸-ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیة*، ج۴، ص۷۷ به صورت:«ما رأیت شیئاً الا رأیت الله معه.»

۹- ک: اثبات کنند.

۱۰- «هیچ» از ک، با و فا نقل شد.

از نظر صفا منفی کردند[۱]، تا صفا بی عبارت صفا در شأن ایشان محقق شود و اسمشان همچو مسمی از بی صفتی غیر مشتق_فَهِمَ مَن فَهِم_

اینجا دقیقه‌ای است أدَق، که جز به ذهن صافی کشف آن ممکن نبود. مگر اصل وجود ممکن، صفت صفا دارد او را هم از آن ممکن می‌گویند که به هر صفتش که تصور کنی ظهورش ممکن باشد. خواه عین، خواه غیر، خواه واجب، خواه ممتنع. پس اصلش درین نظر، جز به صفا نیست که واجب را جز در آئینش وجه لقا نیست.

ازینجا گفته‌اند که: «الصوفی لا یتغیّر فان یتغیّر لا یتکدّر[۲]»[۳] و این قولی اتم است. یعنی صوفی به تغیر حوادث متغیر نشود. که او در ضمن تجلی نوری مستتر است[۴] که غیر متغیر است. اگر نظراً الی جهتِ متغیر تصور کند[۵]، اما متکدر نگردد؛ که صفای صفت (۶۲/الف) لازمه‌ی اوست؛ و چون متکدر نشود نیز متغیر نشود. چه، در صفای او[۶] تافت نوری است غیر متغیر. پس درین نظر اگر چه متغیر بود عین مُغَیر بود[۷] که نه متکدر بود[۸] «و «و هذا سر لا یُمکن کشفُه الا بصفاء الحقیقة».

اینجا توان دانست، که مطلوب از کل ممکنات، وجود این طایفه است چه، مراد از وجود ممکن، شهود واجب است درو و آن جز به صفا ممتنع است. و صفا مخصوص است[۹] است[۹] به صوفیه– عَرف مَن عَرفَ– اما صوفیه است و متصوفه و مستصوفه.

صوفیه آن را گویند کش صفای حقیقت حاصل بود. و متصوفه آن را گویند که صفت صفا را قابل بود.و مستصوفه آن باشد که بر صورت این طایفه مائل بود، و از حقیقت جاهل. پس در تصوف اعتبار مر حُرقت[۱۰] راست نه خرقه را، که خرقه‌ی بی حرقت لباس دغا است. چنانکه گفته‌اند که: «التصوف برقةٌ محرِقه[۱۱] لا خرقةٌ مزخرفة»[۱۲]

۱- با و ک و فا: هم از نظر صفا از صفا منفی کردند.

۲- با: الصوفی لا یتغیر و لا یتکدر.

۳- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۴۶۹: «الصوفی لا یتغیر، فان تغیر لایتکدر»

۴- با: منیر است.

۵- با: اگر نظر ای غیر وجه متغیر تصور کنند.

۶- «او» از ک و با نقل شد.

۷- با و ک: غیر متغیر بود.

۸- ک: که متکدر بود.

۹- «است» از فا نقل شد.

۱۰- با: حرفت

۱۱- ک: محترقه .

۱۲- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص۴۶۷

مگر حسن بصری رضی الله عنه هم ازینجا[۱] گفت که: «کان التصوف فی زمن الصحابة الصحابة حقیقة بلا رسم و فی زماننا رسماً بلاحقیقة»[۲]. از شبلی پرسیدند: «لِمَ سُمّوا بهذِهِ التَسمیه فقال: اللقبُ لُقِبتْ علیهم من نفوسهم[۳] و لولا ذلک لما تَعَلَّقَ بهم تَسمِیَتُهُم»[۴] و آن از غایت عزت است. اما اطلاق این اسم، به سبب کشف است.چنانکه از ابا حاتم سجستانی پرسیدند که: «ما معنی الصوفیه؟ فقال: لیسَ معرفتُه بشرط العلم و لکن یعرفُه فقیرٌ مجردٌ کانَ معَ الله بلا مکان و لا یَمْنَعُه الحقُ مِن علم کِلِّ مکانٍ و هو صوفیٌّ»[۵] و این قولی دقیق است. یعنی معرفت صوفی، به علم درسی و عقل حسی نبود، که صوفی بالحقیقة آن است که با حق، بلامکان است و علمش محیط هر مکان.

و اینجا لطیفه ای است (۶۲/ب) که کشف علوم الهی و کلمات نامتناهی جز به صفا میسر نشود. چه، اگر کسی خواهد که نقوش کل عالم در یک لوح بنگارد،نه لوح را محل قبول آن بود، نه کاتب را قوت حصول. از آنکه نقاشی صور غیر محصوره، در لوح واحد، ممتنع و محال است[۶]. اما اگر وجه لوح را جلا دهد تا از صفا آئینه صفت گردد؛ آن ممتنع در وجهش ممکن بود. که خاصیت صفا است. اگر هزار در هزار نقوش مختلفه در مقابلهٔ آئینه آید،هم بر وجه اختلاف هر یکی بی تفاوت بنماید.که نقشی مر نقشی را مزاحم نیاید.

پس کلمات الهیة که غیر محصور است، کما قال الله تعالی: «وَ لَوْ أَنَّ ما فِی الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَ الْبَحْرُ یَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ کَلِماتُ اللّٰه» (لقمان/۲۷). حصول[۷] به به تعلیم و تعلم ممتنع است. اما اگر لوح دلْ مُصَقَّل و مُصَفّا گردد از وجه صفای آن ممتنع ممکن بود و این علم را لدنی گویند. بی واسطهٔ تعلیم و تعلم در مدرسهٔ صفا صوفیه را حاصل وقت گردد: «وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً.» (کهف/۶۵)

۱- با: از آن گفته‌اند که

۲-هجویری به نقل از ابوالحسن فوشنجی:«التصوف الیوم اسمٌ بلا حقیقة و قد کان من قبل حقیقة بلا اسم.» ر.ک. *کشف المحجوب* ص۵۹ و نیز ر.ک. *نفحات الانس* جامی، ص ۲۳۰

۳- با: فقال لیقة علیهم من نفوسهم. ک: فقال لبقیت بقیة علیهم من نفوسهم.

۴-*الرسالة القشیریة*، ص ۴۶۸

۵- قشیری، عبد الکریم بن هوازن. *الرسالة القشیریة*، ص۴۶۸ به صورت:«ما معنی صوفی ؟ فقال : لیس نعرفه فی شرط العلم و لکن نعرف فقیراً مجرداً من الاسباب کان مع الله تعالی بلا مکان و لا یمنعه الحق سبحانه من کل علم مکان فسمّیَ صوفیاً.»

۶- ک: در لوح واحد از شخص واحد ممتنع و محالست.

۷- با و فا: حصول آن.

مهتر خضرِ بی کدرهم، از وجهِ صفا کشف این علوم داشت، که نبی اولوالعزم را به شاگردی قبول نکرد. و اینجا اشارت است. یعنی این علم نسبت به کشف دارد و تو به تعلیم[۱] می‌خواهی، پس از سرّ کار نه آگاهی «هذا فِراقُ بَیْنِی وَ بَیْنِک».(کهف/۷۸)

اینجا توان دانست که اطلاق این اسم، برین طایفه مبتنی[۲] است ازین کشف. پس علما را فیض علوم بود به تعلیم و تعلم و بدان علم که صفت احاطة دارد[۳]: «قَدْ أحاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْما» (طلاق/۱۲) ممتنع الحصول بود. و صوفیه را بسط علوم است به تزکیه و تصفیه. و از وجه صفا، کشف آن احاطه‌ی علمیه ممکن است. چنانکه محل صافی که محاط آسمان است در او بی حلول، و از وجه صفا آسمان عیان است. عرفَ من عرفَ[۴] (۶۳/الف) و صوفیه را در قبض و بسط اشارت لطیف است. این درویش درین غزلی گوید:

ز پرده چون بتم ائینه‌ی جمال نمود ••• جهان و هر چه در ان، صورت خیال نمود
به چشم عشق، همه رؤیت بدایع صنع ••• اگر بر آینه‌ی عقل، خط و خال نمود
مرا که روزن[۵] وصلش که مهر بود به دل ••• گشاد چون ز خم ابروان هلال نمود
نشان روضه‌ی رضوان چو در رخش دیدم ••• اگر چه باده حرام است، زو حلال نمود
دهد اگر می تلخ او مکن تو ابرو ترش ••• که زهر از کف شیرین لبان زلال نمود[۶]
حضور یار به غیرش چه سان توان پرداخت ••• که هم ز سایه‌ی شخص خودم، ملال نمود[۷]

به خون بنده که غلطید قرعه‌ی چشمت ••• زهی مبارک فرخنده ام که فال نمود
چو آفتاب بر آمد، تو صبح کی بینی ••• ربود نقص، چو یار آیت کمال نمود
بتم به چشم درآمد، ز بخت ترسیدم[۸] ••• که آفتاب گه استوا زوال نمود[۹]

ز خود جدا شده مسعود انکه از پی دوست[۱۰] ••• همین فراق مرو را ره وصال نمود

۱- فا: به تعلم.

۲- فا: مبنی.

۳- ک: و بدان علم آن علم که صفت احاطت دارد.

۴- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، ج ۴، ص۲۲۸.

۵- ک: روضه. فا: مرا ز روزن.

۶- این بیت در اساس نبود از نسخه‌های دیگر نقل شد

۳- در فا پیش از این بیت آمده است:

به چشمه ای که سرشتند چل سحر صلصال ••• مرا صفای می‌اندر یکان سفال نمود

۸- ک، با، ز و فا: پرسیدم.

۹- ک: که آفتاب از آن استوا زوال نمود. ز: که آفتاب کی از استوی زوال نمود

۱۰- ک: آنکه بی او اوست

النکتة اللطیفة فی اشارة[۱] القبض و البسط

قال الله تعالی: «وَ اللّهُ یَقْبِضُ وَ یَبْصُطُ وَ إلَیْهِ تُرْجَعُون» (البقره/۲۴۵)

بدان که قبض و بسط دو صفت است که این طایفه را بی صنع[۲] خود از حق پیش می آید. اول گام نفس به تجلی قبض از آنچه غیر اوست می‌بندد تا قلب به تجلی بسط بی گام[۳] گام[۳] بدو می‌پیوندد. پس تجلی قبض به نفوس بود و تجلی بسط به قلوب. یعنی قبض از بقاء نفس است و بسط از صفای قلب. پس بی قبضِ نفس، بسطِ دل نبود و بسطِ بی قبض از حقیقت کار جز مُخل نبود.

ازینجا توان دانست که روح انسانی مرآت جمال رحمانی است. نفس او به مثابه‌ی ظهر است و قلبْ به مثابه‌ی وجه. پس تا مرآت از طَرف ظَهر، مقبوض یدِ تصرفِ شاهد نیاید، و روی او را از آنچه جز اوست به خود (۶۳/ب) نگرداند، بسطش به جمال روی ننماید. اینجا قبض مر بسط را سبب است و این رمزی بوالعجب است. اما محققان گفته‌اند که قبض و بسط، از تجلی جلال و جمال است. اول جلال، نفس را از آنچه غیر اوست مقبوض می‌گرداند پس جمال، قلب را از کشف وجه به بسط می‌رساند. اگر آن قبض نبود، این بسط نبود و در قبض و بسط این طایفه را تفاوت بسیار است. تا قبض کسی از چیست و بسط به چه.

کَما قالَ القشیری رضی الله عنه: «اِنَّ القوم یتفاوتُ نعوتهم فی القبض و البسط علی حَسَب تَفاوتِهم فی احوالِهم فَمنْ وارد یوجِبُ[۴] قبضاً و لکن فی صاحبه مساغٌ لِلْاشیاء الْآخر لاِنَهُ غَیر مُستَوف و مِن مقبوض لا مساغَ بغَیر وارده فیه لاَنّهُ[۵] ماخوذٌ عَنْه بالکلیة بوارده. کما کما قالَ بَعْضُهُم أناردمٌ» ای لا مساغ فی الخلق[۶] و کذلک المبسوط قَدْ یکونُ له بسطٌ یَسَعُ للخلقِ و لا یستوحشُ من اکثر[۷] الاشیاء[۸] و قد یکون مبسوطاً لا یوثّر فیه شیءٌ بحالٍ مِن

۱- فا: اشارات.

۲- فا: بی صفت.

۳- با: تا قلب به تجلی بسط گام بدو می‌پیوندد.

۴- با: یوجد.

۵- ک: «لانه» ندارد.

۶- «الخلق» از ک نقل شد.

۷- ک: من تذکر الاشیاء.

۸- فا: قد یکون له بسط یسع للخلق و لایستوحث من عمل کثیر الاشیاء.

الاحوال[1]، یعنی آنکه بابقای نفس،مقبوض از حالتی بود غیر را در آن حالش مدخلی و مقالتی بود.و اما آنکه نفس[2] مقبوض از حالتی بکلیت[3] آید، او را به هیچ چیز از اشیا دل نگشاید.که او را در آن حالت خود در خود نمی‌گنجد.پس غیر را به کفه‌ی حالت چون سنجد؟ همچنان، آنکه قلبش مبسوط به صفای وقتی بود، او را در آن انبساط مساغ مقتی بود. اما آنکه بسط دلش به کشف ذات رو نماید، در وقتش هیچ مقت مؤثر نیاید.آن مبسوط بی تحول به محوّل قایم بود و آن مقبوض بی تصرف[4] به متصرف‌هایم. تا آن قبض نبود این این بسط نبود.

ای عزیز، خداوند تعالی، به تجلی صفت قبض، عالم[5] هویت در إنیت مقبوض کرده است. و تو را[6] در صورت محبوس (۶۴/ الف) آورده است. اگر به تجلّی بسط[7] از تو بند إنیت بگشاید، جز هویت هیچ مشهود تو نیاید.

آنکه امام قحطبی[8] گفت: «نحن لا حَرَّرنا[9] عَن رق الاشیاء فی الازل»[10] به سبب این بسط است. که محققان گفته‌اند سِرّ حق که لطیفه‌ی ربانی خوانی[11] در صورت خلق انسانی مقبوضِ است. اگر از وجه صفا مبسوط آید، خلق بی خلق، عینِ حق نماید: «وَ إِلَیْهِ تُرْجَعُونَ» (البقره/۲۴۵) این باشد_فهم من فهم_

این درویش درین معنی گوید:

آن را که ز غیر نفس[12] مقبوض آید بسطش نظر قلب بدو بگشاید[13]

۱- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۱۳۶

۲- با: نفسش.

۳- ک و با: به حالت.

۴- ک: بتصرف.

۵- با و ک: علم هویت.

۶- با و ک و فا: سر.

۷- ک: صفت بسط.

۸- اساس: قحطی.

۹- فا: نحن حررنا.

۱۰- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۱۳۶: «انا قد حرزنا عن رق الاشیاء فی الازل»

۱۱- ک: که لطیفه ایست ربانی.

۱۲- با: نقش به نظر می‌رسد.

۱۳- ز: بسطش به نظر قلب بدر بگشاید. فا: بدو نگشاید.

سرّی است درین صورت خلق از حق بند[1] گر بگشاید آن به خلق حق بنماید

۱- ز: از ید حق.

الکشف الحادی عشر فی بیان حقیقة الارادة

قالَ الله تعالی: «وَ لا تَطْرُدِ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَداةِ وَ الْعَشِیِّ یُرِیدُونَ وَجْهَه» (انعام/۵۲)

و قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: «اذا اراد اللهُ بعبد خیراً اِسْتَعْمَله» فقیلَ له یا رسول الله کیف یستعمله؟ قالَ یُوَفِّقُه[۱] بعمل صالح قبل الموت»[۲].

بدان که ارادت صفتی است خاص، که بلاکیف در دل بنده نزول می‌کند، و دلش آنرا بلاوصف قبول می‌کند. او بدان صفت وجه الله را جویا می‌گردد و به راه مراد پویا. از هر چه جز اوست می‌خیزد[۳] و دست طلب در دامنش می‌آویزد. به ارادتش روی دل از ارادت غیر می‌تابد تا مراد را بدین ارادت مرید می‌یابد.

ارباب لسان گویند: «المریدُ مَن لَهُ الارادة[۴]»[۵] واصحاب چنان گویند: «المرید من لا ارادة له فمالم یتجرد عن ارادته لا یکون مریداً»[۶] یعنی اگرچه از روی لفظ ارادت صفت مرید است و مرید را بدان صفت مزید است؛اما نزدیک این طایفه، مرید آن است که ارادت از خود به خود ندارد. و خود را از خود، بیرون نشاند. و او را بی ارادت خود بدو جوید. و در طریقش[۷]، بی قدم خود بدو(۶۴/ب) پوید. تا صورت اظهار ارادت الله او آید و وجهش بی صورت[۸]، بدو روی نماید.چنانکه واسطی گفت رضی الله عنه: «اول مقام المرید ارادة الحق باسقاط ارادته»[۹]

ای عزیز، تو را پیش از وجود تو به ارادت قدیم خواسته است.پس تو بدان ارادت، او را خواسته‌ای و از بند ارادت غیر خاسته‌ای[۱۰]. ارادت تو اثری است از آن ارادت. بدین نظر، هر که مرید است مراد است، و به یافت مراد، شاد است. اول ارادت او بی ما، جوینده شد.

۱- ک: توفقه.

۲- ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن ترمذی*، ج۳، ص۳۰۵ نیز ر.ک. *الرسالة القشیریة*، ص۳۵۰

۳- ک: تا مراد را مرید می‌یابد

۴- ک: المرید من له به الاراده

۵- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۳۵۰

۶- همان، ص ۳۵۰

۷- ک: طلبش.

۸- ک و با و فا: بی صفة.

۹- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص۳۵۳

۱۰- ز: خواسته.

پس ما به ارادتش او را جویا آمدیم و به طریقش پویا. اگر «یُرِیدُونَ وَجْهَه» (انعام/۵۲) را به: «اذا[1] أرادَ شَیْئاً أَنْ یَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُون» (یس/۸۲) ربط دهی، بدانی که ما هم از آن وجه که مرادیم، مریدیم.

ای عزیز، او در اشیاء، مرید وجه خود است؛ که از اشیاء مراد همان است. او اول تو را برای نظاره‌ی وجه خود می‌جوید و با تو حدیث بدان وجه گوید. پس تو نظاره‌ی[2] وجهش می‌جویی و به طریق ارادتش می‌پویی. پس ارادت او به تو، ارادت اوست به خود و ارادت تو بدو ارادت تست به تو. که وجهش عین اشیاست و او خود را به خود جویا است. هر که در طریق این ارادت بشتابد، مرید را مراد یابد. اما در راه ارادت، شرط است و رکن است و حکم است. شرط ارادت، صدق است که بی‌صدق، ارادت عادت است. و رکنش تجرد است. که آن در راه ارادت برهان مرید است.

آری، آنکه دلش به چیزی بند بود، او نه در خور این پیوند بود. و حکمش صفاست که وجه الله را سبب لقاست. چه، تجلی وجهش در اشیاء، قدر صفای قلب است. و ارادت بدان بر قدر تجلی آن. چون صفا تمام شود، ارادت بدان مدام شود. و مرید را به مراد قیام شود. این درویش درین معنی گوید:

او سعادت به ارادت ببرد کو به ریاضت
صدق و تجرید و صفا کرد(۶۵/الف) چو مسعود سعادت

ای عزیز، حقیقت ارادت آن است که مرید از اشیاء، وجه الله جوید، و در طلب این مراد، به پای ارادت پوید. هر لحظه: «اللهم أرنا الاشیاء کما هی»[3] گوید تا به ظهور وجهش وجهش مستور آید و چون سایه گم در آن نور، نه از ارادت خود عبارت کند و نه به وجه مراد اشارت.

مگر امام ابوبکر دقاق از اینجا گفت: «نهایة الارادة أنْ لایشیر الی الله فتجده مع الاشارة فقلت وایش (ولیس؟) یستوعب الارادة[4]. فقال ان تجدالله بلا اشارة»[5] یعنی چون وجه الله در سر مرید درتابد؛ بیش مرید، مرید را نیابد. که در آن حالت، او عین مراد است و از حد خود بیرون افتاده است. پس اشارت به که کند و عبارت از چه؟ اگر چه در نظر

۱- اساس: «اذ اراد الله شیئا ...».

۲- «نظاره» از ک، با و فا نقل شد.

۳- هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، ص۲۸۱

۴- ک: فقلت ای شیء الستوجب الارادت، با: فقلت ایش یستوعب.

۵- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص۳۵۳

تحقیق، مرید مرادست و مراد مرید. اما این طایفه، هر یکی را حدی نهاده است و در آن پرده، رمزی بیرون داده: «فالمرید عندهم هو المتبدی و المراد هو المنتهی»[۱] مرید، مبتدی است که وجه الله می‌جوید و به طریق مراد می‌پوید. و مراد،منتهی است که او را برای تجلی وجه خود می‌جوید و لوح دلش از آنچه جز اوست می‌شوید. تا وجه الله را آئینه می‌آید و آنچه ازو مراد است می‌نماید.

«المرید الذی نصب بعین التعب و اُلقی فی مقاسات[۲] المشاق و المراد الذی بقی[۳] بالامر من غیر مشقة»[۴] یعنی مرید آن است که خود را نصب در تعب کند. و در عین تعب، طرب کند. و تن در نهایت مشقت افکند. و شجره‌ی عیش، از بیخ برکند. تا مرادش روی نماید و بند إنّیت ازو بگشاید. و باز مراد آن است که او بی مشقت به امری برسد که او بدان از خود برسد[۵]. مرید آمده است: «وَ لَمَّا جاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا» (اعراف/۱۴۳). و مراد را آورده‌اند «سُبْحانَ الَّذِی أَسْری بِعَبْدِهِ لَیْلاً» (اسراء/۱) و هرگز آمده چون آورده نباشد. هر که (۶۵/ب) بی طلب بیابد، روا باشد که بی عرض بازگردد «لَنْ تَرانِی» (اعراف/۱۴۳) و هر که را بی قصد او بیارند واجب بود که مراد او بدو بسپارند: «أَ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ» (فرقان/۴۵) محققان گفته‌اند: که مرید صادق آن است که هفتاد و[۶] دو ملت مختلفه در نظر وقتش یکی نماید. و فرق مذهبی از مذهبی نتواند کرد.که مرادش آن وجه است. تا از کدام پرده درتابد؟ و به کدام آئینه آن را دریابد؟[۷]

چنانکه از سلطان العارفین می‌آرند که در بدو حال، هر که او را پیش آمدی دست طلب در دامنش انداختی، و قبله‌ی وقتش ساختی و با او گفتی که دوای درد من دانی. تا اعرابیی به سر وقتش برسید و ازو دوای درد پرسید. اعرابی گفت: دوا از آن راه طلب کن که این درد آمده. هر که آن راه شناخت، در ارادت مرد آمد تا در نهایت او را از راه درد

۱- همان، ص ۳۵۴

۲- ک: فی شداید مقاسات الشاقة.

۳- ک: القی. ز: الذی لقی.

۴- همان، ص ۳۵۴

۵- با و ز: برهد.

۶- «واو» از نسخه‌های دیگر نقل شد.

۷- عین القضاة درباره مقایسه رسول اکرم (ص) و حضرت موسی گوید: «موسی را گفتند: «جاء» آمد؛ مصطفی را گفتند: «أسری» او را بیاوردیم. آمده چون آورده نباشد. انبیا به نامها و صفتهای خدا سوگند خوردند. اما خدا به جان و سر و موی و روی او سوگند یاد کرده «لعمرک و الضحی و اللیل اذا سجی» موسی را گفتند: «أنظر الی الجبل» به کوه نگر مصطفی را گفتند ما به تو نگرانیم تو نیز همگی نگران ما شو: «الم تر الی ربک کیف مد الظل». ر. ک. *تمهیدات*، ص ۲۰.

دوا نمود و حجاب طبیعت از حقیقت در ربود. از پرده‌ی اشیاء وجه الله درتافت و او خود را در خود گم یافت. پس از آن، با دل بیدار همه شب نخفتی و جز تسبیح سبحانی نگفتی. تا ذوالنون مصری مریدی[۱] را به خدمتش فرستاد. نهانش پیغام داد که با بایزید گوی: «الی متی النوم و الراحة و قد جازت[۲] القافله»[۳] یعنی تا کی از سرور قلب بر سریر طبیعت این خواب،قافله‌ی شب روان در گذشت آخر دریاب؟ بایزید رضی الله عنه گفت در جوابش: «الرجل من ینام اللیل کله ثم یصبح فی المنزل قبل القافله»[۴] یعنی مرد کسی است که از دل بیدار، همه شب در خواب بود و بامدادش پیش از قافله در منزلش حسن مآب بود. و چون این خبر بدو رسید،ذوالنون از (۶۶/الف) خود برسید[۵]. گفت: «هنیئاً له هذا کلام لا یبلغه احوالنا»[۶]

آری آن را که برند، پیش از قافله، خفته در منزل رسانند. و آنکه به خود رود[۷] بیم آنست که از خود برانند[۸]. آنکه از[۹] خود رفت بدو رسید و آنکه به خود رفت در منزل جز خود ندید.اینجا مقام خودبینی و خود رائی [۱۰] نیست.

آنکه مرید این وجه بود، او را نظر به هیچ[۱۱] نباشد. در هر چه آن وجه کشف گردد آن را قبله‌ی وقت سازد، و ازو به هیچ چیز نپردازد. تا محققان گفته‌اند: که اگر این معنی در بتخانه روی نماید، زنار کار[۱۲] در میان وقت می‌باید بست و به پیوند بت، دل از کعبه می‌باید گسست. این درویش درین معنی گوید: ای عزیز:

چون خیال زلف تو آید به دل گر مسلمان باشم آن دم کافرم

۱- ک: مرید خود را.

۲- اساس: «جامت».

۳- رساله قشیریه، ص۳۵۴

۴- همان، ص۳۵۴

۵- ک: برمید.

۶- همان، ص۳۵۴

۷- ک: آنکه به خود رود و از خود نرهد.

۸- با و ک و فا: خود بینی.

۹- «از» از با و ک نقل شد.

۱۰- ک: خودبینی و خود رائی و خود نمایی.

۱۱- ک: جز هیچ نباشد.

۱۲- فا: کافر.

زنار و بت و کفر، مرید را در راه پیراست که: «المرید فی مذهب شیخه» مرید را جز مذهب پیر، مذهب نشاید. که او را از مذاهب اربعه[۱] هیچ نگشاید[۲].

عشق را بوحنیفه درس نگفت   شافعی را ازو[۳] روایت نیست

مالک آگه ازین حکایت نیست   حنبل از راه[۴] عشق بی خبر است[۵]

مرید در شیخ، وجه الله جوید و ازو،حقیقت و اسرار[۶] طلب کند. اگرچه فعل او مخالف مخالف مذهب فقها یابد؛ باید که تصرف در احوالش نکند؛ تا به حدی که[۷] گفته‌اند: اگر چه در پیر، فعل مخالف ظاهر شرع[۸] بیند، هم دامن طلب برنچیند، و آن را حمل بر کژ بینی خود کند، و به راستی کشف او ببیند و تو ندانی که این طامات است که بیّنه‌ی آن، آیات بیّنات است.

قصه خضر و موسی در مصحف قدیم این روش را تعلیم است. تا چون او طلب ارادت ازو کرد: «قالَ لَهُ مُوسی هَلْ أَتَّبِعُکَ عَلی أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً» (کهف/۶۶) خضر سه دام در سه گام[۹] پیش نهاد. و آن خرق (۶۶/ب) جاریه و قتل صبی و بناء جدار بی اذن بود. بود. که هر سه در ظاهر شریعت مخالف است. چون موسی در هر سه حال، تصرف خود پیدا کرد، مستوجب فراق آمد. « هذا فِراقُ بَیْنِی وَ بَیْنِکَ» (کهف/۷۸)

از این جا معلوم شود که تصرف در احوال شیخ، اگر مخالف ظاهر شریعت بود[۱۰]؛ موجب طرد است. و هر که آن را ترک کند در راه ارادت از خود فرد است.

ای عزیز، مردان ارباب حقیقت[۱۱] از مکر بالله که: «وَ اللَّهُ خَیْرُ الْماکِرِینَ» (آل‌عمران/۵۴) پیوسته در دغا اند[۱۲]. بسا خیر را در صورت شر نمایند و همه دل شده در[۱]

۱- اساس: «مذهب اربع».

۲- ک +: مولانا گوید.

۳- فا: را درو.

۴- ک: کار عشق. با: درد عشق. فا: راز عشق.

۵- ک +: بوالعجب سوره ای است سوره‌ی عشق   چار مصحف ازو یک آیت نیست

۶- ز: حقیقت اسرار.

۷- «که» از با و ز نقل شد.

۸- با: مخالف مذهب و ظاهر شریعت. فا: در پیر فعلی مخالف ظاهر شریعت

۹- اساس: «سه دام و سه گام»، ضمناً در فا: سه گام در سه گام است.

۱۰- ک: اگرچه ظاهر مخالف شرع شریف بود.

۱۱- ک: مردان حقیقت و ارباب طریقت. با: مردان حقیقت مآب.

۱۲- با: در دعا اند.

پرده‌ی نفس[۲] پیش آیند.تا هیچ نامحرم گرد سرا پرده اینان نگردد. و خودنمایی دیگر است و آشنایی دیگر.آشنای او از همه بیگانه است[۳] و بی همه با همه یگانه. که او مذهب خدا[۴] دارد. او با همه است[۵] و همه را از خود دور دارد. اگر در نظر وقت جز او نیست، عینیت خود را در غیریت مستور دارد. مرید آشنا آن بود که پیر را در همه وجه، طلب کند. اگر او زنار بندد، این به حبل متینش پیوندد. اگر او مصحف تقلید سوزد، این چراغ از آتش به حقیقتش افروزد. اگر او خوک چراند، این جز سرِ ربوبیت نداند. و اگر از سکر بت پرستی کند، این از جام بی خودیش مستی کند. این طیب، از دم عطار نشر است که با شیخ خود احمد نهاوندی[۶] چه رنگ و چه بوی پیدا کرد و به هیچ وجه توجهش نگذاشت.

آری، مرید صادق را که در اعتقاد شیخ نه شک است[۷]، در راه ارادتش جان باختن و دین برانداختن اندکِ اندک است. که او ازو چیزی یافته است که ورای جان و دین است. پس او از آن وجه در نظرش نه این است (۶۷/الف) اما این راه، عاشق گرم رو داند[۸]. هر زاهد خشک و عابد سرد و عالم تر[۹] نداند. محققی درین معنی گوید: ای عزیز:

تو چه دانی زبان مرغان را   که ندیدی گهی[۱۰] سلیمان را

آری مرید را با مراد کارست نه با دین شمار[۱۱]. دین او آن است که او را به مراد رساند واز خود برساند[۱۲]. و کفر او آنکه او را از آن وجه باز دارد و به بند خود سپارد که

۱- «در» از با و ک و ز نقل شد.

۲- با: نقش.

۳- با: او از همه بیگانه است.

۴- با: جدا.

۵- «است» از با و ک و ز نقل شد.

۶- فا: احمد جام نهاوندی.

۷- اساس: «شکست است».

۸- فا: راه عاشقان گرم رو است.

۹- ک: عالم تر دامن.

۱۰- فا: دم.

۱۱- با: دین شما.

۱۲- با و ز: برهاند.

خودپرستی از بت پرستی بدتر است[۱]. خداپرست نیست آنکه از خود نرست[۲]. بیخودان در بت پرستی حق پرستند و خود بینان در حق پرستی بت پرستند[۳]. این درویش درین معنی گوید ای عزیز:

ای که در کعبه دویدی تو مرا گوی چه دیدی
باری از صورت[۴] بت یافته مسعود هدایت

مرید، جز راه پیر،بی راهی داند؛ اگرچه شریعت بود. که شریعت بی آن حقیقت، همه طبیعت بود. و او جز دینِ پیر کفر داند؛ اگرچه اسلام بود. که اسلام بی این معنی، نه تمام بود. و جز قبله‌ی پیر، دیر داند؛ اگرچه کعبه بود. که کعبه بی این توجه، کم از کعب[۵] بود. مرید را با پیر کار بود نه از کفر و دین شمار.

آن نشنیده[ای] که از شبلی، طالبی[۶] طلب ارادت کرد.او ازو صدق طلب بازجست. گفت گرت کژی در اعتقاد نیست[۷]و تو را جز به راستی راهم مراد نه[۸] گویی «لااله‌الاالله شبلی رسول الله». چون او چشم حقیقت بین باز داشت؛ و دل را در ارادت محرم راز، بی تامل این کلمه بگفت.و خاشاک تقلید برفت. شبلی گفت بر سر اعتقاد اول بازگرد که در عقیده چستی و در راه ارادت درستی. آری از وجه حقیقت، شبلی عین محمد است و محمد عین شبلی. چه خوش گفت آنکه گفت:

گفتم که پیمبری تو یا پیر گفتا که دوئی ز راه برگیر
(۶۷/ب)

پس، از اسمی به اسمی دیگر آمدن چه گشاید؟ مرید را باید که وسمت اسماء، از مسمی در رباید تا کثرت عین وحدت آید.

۱- در نسخه ک میان این جمله و جمله بعد آمده: خداپرست هرگز بت پرست نگردد و هر که از خود نرست حق پرست نگردد

۲- در نسخه با به جای این جمله آمده: خداپرست که از خود برست بیخود است

۳- فا: بت پرست.

۴- ز: صحبت

۵- ک و ز: کنشت. با: کعب

۶- اساس: «طالب» بود طبق فا اصلاح شد

۷- ب و ک: گفت گرت کژی در اعتقاد نیست. ز: گفت گرت دگری در اعتقاد نیست. فا: اگرت کژی در اعتقاد نیست

۸- ک: و ترا جز به راستی پیش نهاد. ب ک و تو را به راستی جز راهم. ز: ترا جز به راستی راهم مردانه بگو

ای عزیز، در همه‌ی اسماء، یک مسمی ملتبس[۱] است و در همه‌ی صور، یک وجه مستور[۲]. و در همه‌ی مذاهب، یک زریق مخفی. اگر آن معنی از این صورت روی نماید همه‌ی مذاهب مختلفه در نظر وقت تو یکی آید. مرید، آن مسمی و آن وجه و آن راه می جوید. دیگر نقش[۳] از لوح مراد می‌شوید و هر نفس از درد دل می‌گوید. ای عزیز:

یار در آمد به بزم مجلسیان دوست دوست گرچه غلط می‌دهد نیست غلط اوست اوست

یعنی مرید با پیر[۴] به رمز می‌گوید: تو از هر راه که آئی، و به هر وجه که بنمایی، و به هر اسمی که گرایی، آنی که می‌بائی. من به هیچ شکست، از تو پیوند دل نشکنم. و دست طلب جز به دامنت نیفکنم. که مرا در هر شکستت بند است[۵] و در هر بریدنت پیوند.

ای عزیز، اگر صدق ارادت داری، لوح دل از حرف تقلید بشوی و مزدی از ارباب تحقیق بجوی. که یافت او یافت خدا باشد و او آئینه‌ی آن لقا. چنانکه بی آئینه لقا نیابند، بی یافت آن مرد، خدا نیابند. اگر نه این محقق بود، نه ارسال رسل به حق بود. پس رسول خدا را از عالم خود دانستن جهل بود و هر که این نظر دارد، نه اهل بود: «أَبَشَرٌ يَهْدُونَنا فَكَفَرُوا» (تغابن/۶) آری ای عزیز:

در عشق پیام در نگنجد او بود که خود پیمبری کرد

پیر را نیز همین حکم است. مرید در جان پیر، خدای را بیند. تا در صحبتش بی‌خود با حق نشیند. و پیر در جان مرید، خود نگرد. و او را از خود ببرد. خود دیدن پیر در جان مرید، حق دیدن مرید است در جان پیر. آن است که خودیش گم در خدایی است. چون او در آئینه‌ی (۶۸/الف) جان مرید خود را بیند؛ مرید در خودِ او خدای را بیند[۶]. و این سرّی بزرگ است که فقه این فقها را نباشد. آری فقها در سرّ عشق[۷] سفهااند.

هیچ کس نیست آگه از سخنم بارک الله ایها العلماء

آری: «علمی که ره به حق ننماید جهالت است»

۱- ز: ملبس

۲- ز: وجه مصور

۳- «نقش» از ک و ز نقل شد ضمنا در با: حرف دیگر.

۴- ز: پیر با مرید.

۵- ز: مراد در هر شکست بندیست.

۶- ب: مرید در خود او را خدا بیند. ک: مرید در خودی او خدای را بیند.

۷- فا: شرعش.

ای عزیز، طَرد ابلیس با چندان تقدیس، از ترک سجود آدم است. پس سجده‌ی مرد خدا را، فرض راه باشد مر مرید را، که محرم است. اگر عام او را بدین سجده کافر خوانند و مرتد دانند، باک ندارد و به زبان حال این ندا بر آرد:

به خیال زلف آن بت، دل من بگشت کافر

بدهید این منادی، که بَدل شده است دینش

اما دریافت این چنین مرد، متعذر است.که او، راست رو کژ نماست و بیگانه نمای آشناست. مریدی باید در سِرّ ارادت محرم، که هیچ وجه در احوالش تصرف نکند. و صورتش را از دیده‌ی عقل تعرف نکند[۱]. او گاه بود که از سوادِ ذنب، بر وجه طاعت، عمداً خال نهد و گاه بود که شاهد سپید روی ایمان را از سیاهکاریِ کفر، زلف[۲] دهد تا دیده‌ی نامحرم ازو چون چشم بد دور بود و صورت حالش در قبابِ عزت مستور بود. طاقت صحبت چنین کس که را بود و چنین مرید محرم کجا بود؟ این درویش درین معنی گوید:

عاشق که از قبولش، یابد سپید رویی　　خالی[۳] نهد بعمدا از دوده ی گناهان

آن شنیده باشی که استاد روم در مدرسه‌ی جلال، سبق گفتی و گَرد اِشکال، از سینه‌ی طلبه‌ی علم برفتی. ناگاه پیر ملامت رو[ی] تبریز، در عین[۴] تدریس، شمس وار بر او تافت؛ تافت؛ که قابلیتش دریافت. گفت مولانا این چه قال[۵] است که مرا ازو ملال است؟ او گفت این قالی است که تو ندانی. مگر پیش مدرسه‌ی او دجله بود. آن پیر رشته‌ی جنون را تاب (۶۸/ب) داد، همه‌ی کتبش در آب داد. مولانا چون آتش زبان بر آورد، و انصاف[۶] طلب کرد که تهتکِ[۷] حرمتِ علم، سبب طرد است و این حرکت[۸] که کرده است؟ پیر گفت: مطلوبت کدام کتاب است؟ که آشنا را بر خط آب امر آب[۹] است[۱۰] که او کتابی را نام برد،

۱- ز: تصرف نکند.

۲- ب: نقاب.

۳- ب: خالش.

۴- ظاهراً «حین» صحیح است.

۵- ز: چه مقال.

۶- فا: ازو انصاف.

۷- فا: هتک.

۸- ک: جرأت.

۹- ظاهراً «آب» زائد است.

۱۰- ک: که آشنا را حکم بر خط آبست.

این از آب سرد کتب گرم بدو سپرد. مولانا گفت: این چه حال است که سبب کمی مقال است؟ پیر گفت: این حالی است که تو ندانی. او گفت: شبی مهمان ما باش و نقش ما از ما بتراش.

این گفت: ما خراباتیان عشقیم که در بزم ما، شراب و شاهد باید. از تو که بسته‌ی پندار علمی، حاصل نیاید.او قبول کرد تا پیر را در منزل فرود آورد. دختری داشت جمیله، مشک شراب پیش برده، چون پیر صدق ارادتش دید، پرده‌ی صورت از سر[1] بدرید. او را آن وجه بی کیف نمود.و از خود در ربود تا در نظر وقتش مرید، مراد آمد و به یافت مقصود شاد آمد.از دوئی یکتو شد، و از وجه حقیقت او شد[2]. چنانکه ازوست[3]

جز قصه‌ی شمس الحق تبریز نگویید   از ماه چه گویید[4] که خورشید شدستیم[5]
شدستیم[5]

ای عزیز، ای عزیز، پیر پرستی، کار هر کس نیست. آن قومی اند که دست تجرید از نقد کونین افشانده و خود در خود نمانده. شرّ اینان مُزَین خیرست و نه در نظر وقت اینان

۱- ک: از سر معنی.

۲- ک: حقیقت او شد.

۳- این حکایت در نسخه‌ی ر با تفاوتهایی چنین آمده است: «آن شنیده باشی که استاد روم در مدرسه‌ی حال سبق گفتی و گرد اشکال از سینه‌ی طلبه‌ی علم برفتی ناگاه پیر ملامت رو تبریز در عین تدریس شمس وار برو تافت و قابلیتش دریافت گفت شمس مولانا این چه مقال است که مرا ازو ملال است او گفت که این قالی است که تو ندانی. مگر پیش مدرسه او دجله بود آن پیر رشته‌ی جنون را تاب داد و همه‌ی کتبش در آب داد مولانا جلال چون آتش زبان بر آورد ازو انصاف طلب کرد که هتک حرمت علم سبب طرد است. این حرکات که کرده است؟ پیرگفت مطلوب تو کدام کتاب است که آشنا را بر خط آب امر است او کتابی را نام برد این از آب سرد کتاب گرم بدو سپرد. مولانا گفت این چه حالتی است که تو ندانی او گفت شبی مهمان ما باش و نقش ما از ما بتراش. این گفت ما خراباتیان عشقیم در بزم ما شراب و شاهد باید از تو که بسته‌ی پندار علمی حاصل نیاید او قبول کرد تا پیر را در منزل فرود آورد. دختری داشت جمیله با مشک شراب پیش برد چون پیر صدق ارادتش دید پرده صورت از سر بدرید و او را آن وجه بی کیف نمود و از خود در ربود تا در نظر وقتش مرید را مراد آمد و به یافت مقصود شاد. از دوئی یکتو شد و از وجه حقیقت او او شد چنانکه هم ازوست.

۴- ک: از ما چه بگویید.

۵- در *دیوان شمس*، ج ۳ ص ۲۲۶ آمده است:

جز قصه‌ی شمس الحق تبریز مگویید   از ماه مگویید که خورشید پرستیم

فرق مسجد[۱] از دیر است.چون مرید صادق در پی اینان بشتابد، آن وجه بی کیف درو درتابد و بی خود خدای را دریابد.

اما شیخ ما فرید الحق و الدین، که بَدر[۲] ارادتش تمام بود و او را بی خود به مراد قیام؛ گفته‌اند: اگر پیر در عین نماز مرید را طلبَ کند، اجابت باید کرد. اگر نه نقض نماز کند، نقض ارادت باشد[۳]. اگرچه نقض نماز نفل، برای اجابت شیخ از روی شرع نیز رواست. اما ما[۴] نقض فرض کردیم که (۶۹/الف) آن فرض راه ماست[۵].

آری آنکه پیر را آئینه‌ی آن وجه داند و در آن اندیشه خود در خود نماند؛ نقض[۶] فرایض از او چه عجب بود؟ که مرید را حضور پیر، مشاهده‌ی سرّ سبب بود. هر که این سِر دریابد اگر روی ازین صورت برتابد، در مذهب عشق درست بود. تُرک الله که به تَرک عادت[۷] استحکام ارادت داشت. گفته است:

زهد من خدمت رندان خرابات خوش است[۸] گر نمازی نکنم رسم ریائی کم گیر[۹]

هر که به خویشتن رود ره نبرد به سوی دوست
تو پیری طلب کن که تو را در تو گم کند و در عین عشق مردم کند.

ای عزیز:

آن کس که گرفت دامن مرد از دامن جان فشاند این گرد[۱۰]

اما مرید را علامت است. یکی از آن ترک عادت است. که «الارادة ترک العادة»[۱۱] مرید باید که اعتقاد را به هیچ مذهبی مقید نکند. که مرید را جز مذهب پیر هر مذهب که هست عقبه‌ی راه اوست. او را در بند دین و مذهب بودن حرمان است نه عرفان. تا اول

۱- ک: کعبه.

۲- فا: دور بدر.

۳- ز: وگرنه نقض نماز نکند نقض ارادت باشد.

۴- «ما» از فا نقل شد.

۵- ب: که آن راه ماست.

۶- ک: نقض.

۷- ک: ترک الله عادت استحکام اردات داشت، یا: ترک الله به ترک عبادت.......

۸- ب و ز: بس است.

۹- در *دیوان امیرخسرو*، ص ۳۲۳ آمده است:

زهد من خدمت رندان خرابات بس است که نمازی نکنم رسم ریایی کم گیر

۱۰- ک: از دامن جان فشاند گرد

۱۱- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۳۵۰: «الاراده ترک ما علیه العادة و عادة الناس فی الغالب التعریج فی أوطان الغفلة و ...»

آزاد ازین بند نگردد محرم پیوند نگردد. علامت دیگر آن است که او را از خود و خلق فرار بود و نه جز با مراد قرار. تا مرادش به دست نیاید به هیچ وجه نیاساید.

ازینجا گفته‌اند: «الارادة انزعاج فی الباطن»[۱] آنکه نفسی از قلق ارادت بیارامد، منتهی منتهی بود نه مرید. اضطراب مرید نخسبد؛ تا از خود نخسبد نخورد تا جوعش نخورد،نگوید تا بدو نگوید.

کتانی ازینجا گفت: «نومه غلبة و اکله فاقة و کلامه ضرورة»[۲]. آری هر که طالب و مرید آن وجه بود، به هیچ وجه نیارامد. ای عزیز: آرام کجاست بی دلارام[۳]

چون مرید را رقیب ارادت بر حواس[۴] از آنچه غیر مراد است بند نهد، او را بر پیر بدان وجه بی خود پیوند(۶۹/ب) دهد. اما در طریق ارادت روش است و کشش. روشْ سلوک را بیان است و کششْ جذبه را نشان. و صوفیه را در راه سلوک و جذبه اشارات لطیف است[۵]. این درویش، در ملامت روی عشق و ستر حال[۶] غزلی خوش گوید[۷] که آیینه آیینه وقت مرید است. ای عزیز:

کس نداند به خرابات که رندان چندند ... بر بدو نیک جهان دور شده می‌خندند
نقش بی نقشی از آن لوح که از بر کردند[۸] ... صورت سرّ بود آنچه به خود می‌بندند[۹]
بوی محبوب برون می‌زند از قالبشان ... کز پی باده‌ی اسرار، گلین آوندند
دست تجرید فشاندند به همت از[۱۰] خویش ... گرد طینت به سر دامن جان نپسندند
خیمه‌ی دل زده بر صحن به عزم ملکوت[۱۱] ... از سر کوچه گه[۱] تنگ جهان برکندند[۲]

۱- همان، ص۳۵۱

۲- همان ص ۳۵۲

۳- ک +: حیران براه آن نگارم.

۴- یا: اراده برخواست.

۵- ز: صوفیه را در آن سلوک و جذبه به پیر اشارت لطیف است.

۶- ز: در راه عشق این درویش در ملامت روی عشق و سرّ حال غزلی گوید.

۷- ک: این درویش درین معنی غزلی خوش گوید.

۸- ک: نقش بی نقشی از آن لوح ازل برگیرند.

۹- ک: صورت سر بود آنچه که به خود می‌بندند.

۱۰- اساس: «کز».

۱۱- ب و ک و ز: خیمه دل زده بر صحن عظیم ملکوت.

علمْ جهل است[۳] به اسرار، عقیل[ه] است خرد / اندرین درس که این طایفه دانشمندند
آنکه دنبال هوایند پران چون مگسان / شاه بازان قدس را چه صفت پیوندند

در سراپردهٔ اسرار گرفتند مقام / خویش را از حجب طبع برون افکندند
اندرین حلقهٔ وحدت نه شماری باشد / در صفت جمله یکی گرچه به صورت چندند
سِرّشان است ز اشکال تصور بیرون[۴] / گرچه با خلق بدین صورت تن ماندند
التفاتی به همه ملکت عالم نکنند[۵] / همچو مسعود که در گوشهٔ غم خرسندند

النکتة الجاذبة فی اشارت الجذبة و السلوک

قال الله تعالی: «وَ کُنْتُمْ أَزْواجاً ثَلاثَةً فَأَصْحابُ الْمَیْمَنَةِ ما أَصْحابُ الْمَیْمَنَةِ وَ أَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ ما أَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ وَ السّابِقُونَ السّابِقُونَ أُولٰئِکَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقعه/۷-۱۱)

بدان که اصحاب المیمنة بر راه است و اصحاب المشأمة گمراه است و سابق، مقیم درگاه. آنکه بر راه است، روش می‌آرد «إِنّی ذاهِبٌ إِلی رَبّی» (صافات/۹۹) و آنکه در درگاه است کشش دارد. «سُبْحانَ الَّذِی أَسْرَی بِعَبْدِهِ لَیْلاً» (اسراء/۱) کشش به جذبه اشارت است و روش از سلوک عبارت. آن را که به جذبه برند، از خود رود و در خود گم شود. (۷۰/الف) تا فعل او را به خود اضافت کنند «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللّٰهَ رَمی» (انفال/۱۷) و آنکه در سلوک به خود رود و خواهد[۶] تا پیش گاه[۷] شود، فعل او را بر او مواخذه کنند: «أَ وَ لَمْ تُؤْمِن» (بقره/۲۶۰) اگرچه در نهایت این هر دو را به یکدیگر پیوند است. آن یکی را سلوک به جذبه کشد و دیگر را جذبه به سلوک. آن را که سلوک به جذبه کشد، سالک مجذوب خوانند و آن را که جذبه به سلوک برد، مجذوب سالک دانند.

۱- فا: نه.

۲- ک: از سر کوچه این تنگ جهان برکندند.

۳- با و ک و ز و فا: علم حیله است.

۴- با و ک: برون

۵- ز: به همه صورت عالم. فا: به همه ملک و به عالم نکنند.

۶- فا: نخواهد

۷- فا: تا پیشگاه

بعضی سالک مجذوب را بر مجذوب سالک فضل دهند. که جذبه بعد سلوک باید، تا سالک مستهلک تجلی نیاید. چون سلوک استعدادی که دروست پیدا کند، جذبه او را به تجلی بینا کند. اما اگر جذبه پیش از سلوک دریابد، او آن تجلی را بر نتابد.

و بعضی مجذوب سالک را بر سالک مجذوب، فضل نهند. چه، جذبه که به سلوک کشد آن سلوک بدو بود[1]، پس سالک درین روش همو بود و این طریق چه نیکو بود!

آری عطایای ملوک، مطایای ملوک کشد: «لا تحمل عطایا الملوک إلّا مطایا الملوک»[2] و این سلوک نه ازین سو روش بود، بلکه ازو بدو کشش بود.

آری، ممکن از حد امکان به روش خود به در نیاید[3]. و به ذروه‌ی وجوب بر نیاید[4] برای این معنی کشش باید، فالصحیح عندی قول آخر، که همه‌ی انبیا مجذوب سالک اند، که جذبه، ایشان را مقدم است بر سلوک. و همه‌ی اولیا سالک مجذوب، که ایشان را سلوک به جذبه می‌رساند. و از خود می‌رساند[5]. آنکه مجانین را مجذوب سالک گویند، غلط است. است. که سلوک، بقاء صحو اقتضا کند. پس او را به جذبه از خود محو بود و به سلوک به حق صحو. واین مقام انبیاست و بعضی اولیا که محفوظند.

پس مجذوب سالک سابق بود. (۷۰/ب) و سالک مجذوب لاحق. که بدایت او نهایت این است. او را اول قدم وصول بود و از آن درگه بی او قبول بود. و آن را وصول در نهایت باشد در چیزی که بی نهایت باشد.پس نهایتش بدایت باشد[6].

ای عزیز، سالکِ مجذوب چون از حد سلوک به جذبه رسد از خود برسد. سلوکش منقطع گردد. «لا هجرة بعد الفتح»[7]. اما چون مجذوب سالک بی خود[8] ازو بدو کشش دارد، دارد، اگر چه[9] به جذبه‌ی روش به خود درو فانی[1] بود، اما کشش بدو باقی باشد. و آن را

۱- ز: آن تجلی سلوک بدو بود.

۲-همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص۲۸۲

۳- با: راه به در نیابد.فا: برنیاید.

۴- ز: بر نتابد.

۵- با و ز: می‌رهاند.

۶- ک +: پس نهایتش بدایت باشد در چیزی که بی نهایت باشد و در چیزی که بی نهایت باشد پس نهایتش بدایت در در چیزی باشد.

۷- احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللئالی*، ج۱، ص۴۴

۸- با: خود.

۹- «چه» از فا نقل شد.

السیر فی الله بالله گویند. واین سیری است[2] از آیات به صفات و از صفات به ذات.چون سالک مجذوب را جز سیر الی الله نبود؛ به جذبه تمام شود. استغراقش فی الله روی نماید.اما چون مجذوب سالک را سیر بالله بود، سلوکش بی او مدام بود؛ که آن تجلیات را نهایت نیست[3]. و او را هر قدمی«أنا الحق» و«سبحانی» پیش آید و وراء این معنی روی نماید، که عبارت از آن قاصر است. این درویش درین معنی گوید:

باخود که به راه دوست سالک گردد   چون در رسد او به جذبه هالک گردد
و آن را که به جذبه دوست از خود ببرد   بر گوهر دل به دوست هالک گردد

۱- با و ک: باقی.

۲- ز: سیریست.

۳- فا: اما چون مجذوب سالک را سیر بالله تمام شود سلوکش بی او مدام که آن تجلیات را نهایت نیست.

الکشف الثانی عشر[1] فی بیان حقیقة الولایة

قال الله تعالی: «أَلا إِنَّ أَوْلِیاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ».(یونس/۶۲)

و قال رسول الله صلعم[2]: «مَن اذی ولیاً فقد استحلّ محارمی»[3].

بدان که ولایت صفتی است خاص مر ذات باری تعالی و تقدس را که او بدان صفت در ملک و ملکوت تصرف دارد: «وَ هُوَ الْوَلِیُّ الْحَمِید» (شوری/۲۸). پس بر هر که او بدین صفت تابد او سِرّ ولایت دریابد. به ولایتش ولی آید و تصرفش[4] بدو روی نماید.

ای عزیز، اگرچه او تعالی به ذات از عالم مستور است؛ اما تصرفش در اشیاء (۷۱/الف) منظور است. چه[5]، هر متغیر شاهد است بر مُغَیر و هر متحرک دال است بر محرک. و هر ساکن عَلَم است بر مسکن. هیچ ذره از ذرایر[6] اکوان نیست که چون آفتاب، تصرفش درو عیان نیست. و تصرف او تعالی در صورت عالم، به صفات سبعه‌ی[7] ذاتیه است و آن قدرت و ارادت و علم و حیات و سمع و بصر و کلام است که آن صفات مؤثر است در اشیاء.هر که را قدرت است از اثر آن قدرت است «یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَیْدِیهِم» (فتح/۱۰) و هر که را ارادت است از اثر آن ارادت است«وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ یَشاءَ اللَّه» (انسان/۳۰) و هر که را علم است از اثر آن علم است. «قَدْ أَحاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْما» (طلاق/۱۲) و هر که را حیات است از اثر آن حیات است. «أَوَ مَنْ کانَ مَیْتاً فَأَحْیَیْناه» (انعام/۱۲۲) و هر که را سمع و بصر و کلام است هم بدان سمع و بصر و کلام است. «وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصار و الافئدة» (سجده/۹)

و قالَ الله تع: «أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِی أَنْطَقَ کُلَّ شَیْء» (فصلت/۲۱) و آن صفات را دو تجلی است: یکی عین آن معانی که قایم به ذات است. وآن همچو لمعه‌ی نور است در مصباح؛ که به خود پیداست، واز خود هویدا. و دگر اثر اوست در اعیان و اشخاص که بدان اثر در هر عینی و شخصی تصرف از آن صفات سبعه ظاهر شده است وآن همچو شعاعی است که از

۱- شماره‌ی کشفها در نسخه فا نیامده.

۲- در نسخه با و ک پس از این جمله آمده: یقول الله تعالی.

۳- فا: یقول الله تعالی من اذی لی ولیا فقد استحلّ محارمی . در *کشف المحجوب* هجویری(ص۳۱۹):«من اذی لی ولیاً فقد استحلّ محاربتی» نیز ر.ک. *الرسالة القشیریة*، ص۴۳۶

۴- با +: و تصرفش در اشیاء منظور است.

۵- «چه» از ز نقل شد.

۶- اساس: از دایر، با و ک: ذرائر، فا: از ذرات.

۷- اساس: سبع، طبق ز و فا اصلاح شد.

عین لمعه بر اشکال ساطع[۱] می‌شود و او را وجه ظهورمی بخشد. پس اشیاء را هم تصرفش وجه وجود است، و هم تصرفش عین شهود است. «وَ هُوَ الْوَلِیُّ الْحَمِید» (شوری/۲۸)و واسطه آن تصرف روح است. پس روح[۲]، صورت تصرف اوست[۳] در خلق: «اِنَّ الله خلق آدم علی صورته»[۴] بدین وجه است.

ازینجا محقق شود که عین صفات سبع که در صورت انسان است، آن از اثر صفات الله است.و آن معنی را درین(۷۱/ب) مرتبه، تجلی آیات می‌گویند. که بدان آیات[۵]، معرفت تصَرف آن صفات حاصل می‌گردد.و به معرفت تصرف صفات[۶]، معرفت توحید ذات مقرر می‌شود.و این تجلی، مر کل افراد[۷] نوع انسان راست.

اما ولی آن بود که او از تجلی آیات ترقی کند، و به تصرف صفات رسد. و از شهود صفات ترقی کند، به وجود ذات رسد. و از خود برسد، تا تصرف صفاتش به تجلی ذاتش بدو بی او در خلق پیدا آید. و در آئینه‌ی صفاتش عین صفات حق روی نماید. و او ولی به حق گردد و متصرف مطلق. تا چنانکه صفات الله موثر است در اشخاص و اعیان، در هر شخص و در هر عین که می‌خواهد؛ حلیه آن صفات می‌پوشاند. و شراب شهود در کاسه‌ی وجود[۸] می‌نوشاند. و او نیز به خلافت و نیابت بدین معنی قادر آید و سرِ ولایت او را به حق روی نماید. و خوارق که انبیاء و اولیاء را از معجزات و کرامات دارند، حصول این ولایت را دلیل است. که او به تصرفش سبیل است.

پس هر که بدین تصرف اطلاع یابد، او روی از خود برتابد. و همگی مستغرق او گردد تا از دوئی یکتو گردد. چون او را بدان تجلی ترک تصرف از خود روی نماید؛ تصرفش بدو بی او در خلق پیدا آید. او را ولایت به حق[۹] بود و تصرفش در اشیاء مطلق بود.

۱- ک: ساطع و ظاهر می‌شود.

۲- فا: پس او.

۳- ب: روح است.

۴- ابرقوهی، شمس الدین ابراهیم، *مجمع البحرین*، ص۱۱و ۳۴

۵- ز: که بدان معرفت.

۶- ک: به معرفت تصرف سبعه صفات.

۷- اساس: «ر کل افراد».

۸- فا: کأس وجود.

۹- با: به حق تصرف.

و ولی را به دو وجه ولی گویند: یکی از آن روی که او صیغه‌ی فعیل است به معنی مفعول. یعنی چون او به تجلی تصرف حق، ترک تصرف خود در خود کند؛ خداوند تعالی متولی[۱] امر اوباشد درو. و او متولی[۲] بدو. کما قال الله تعالی: «وَ هُوَ یَتَوَلَّی الصَّالِحِین» (اعراف/۱۹۶) (۷۲/الف) و این ولی، به حال مجذوب بود و به وقت، مغلوب. و دیگر از آن روی که صیغه فعیل[۳] به وجه مبالغت مستعمل است. یعنی خداوند خداوند تع، چون بعد ترک تصرف او به تجلی خود درو،او را تصرف به خود در خلق دهد. و پایه ولایتش بر فرق کائنات نهد، متولی امر خود در خلق گرداند.و او را بی او به خود رساند و از خود برساند.تا امر او امر او باشد.و فعل او فعل او باشد. قال الله تعالی فی شأن نبینا صلی الله علیه و سلم: «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللّهَ رَمی» (انفال/۱۷) و این ولایت مختص به انبیا است که داعی الی الله بالله بودند. به تبعیت ایشان مر اولیاء خاص این امت را.

پس نبی منبیء این ولایت است و هم بدین وجه او داعی است الی الله بالله. و نبوت به معنی رفعت است.یعنی چون پایه‌ی ولایتش متعالی از عزل آید او را قُربی بود بی بُعد و کشفی بود بی ستر وایجابی بود بی سلب و این ولی را نبی گویند[۴]. و این ولایت را نبوت. که رفعت مختص است بدان قوم، که اولیای دیگر را در آن اوج جز متابعت ایشان مجال طیرانی نیست.

و این دعوت الی الله بالله است که عبارت از «سمعُه الذی یسمع به و بَصرُه الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الذی یبطش به و رجله الذی یمشی به.»[۵] آمد. پس آنکه گفته‌اند: «الولایة افضل مِن النبوة»[۶] غلط است. و این قول[۷] ملحدان است که مشعر است از از تخفیف شریعت.[۸] _فهم من فهم_

۱- ز و با: مستولی.

۲- اساس: «مستولی».

۳- ک: صیغه فعیل به معنی فاعل.

۴- فا: گویند کما قال علیه السلام: علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل و آن ولایت... .

۵- ابرقوهی، شمس الدین، ابراهیم، *مجمع البحرین*، ص۲۶۳

۶- سبزواری، ملا هادی، *شرح الاسماء الحسنی*، ج۱، ص۹۱

۷- اساس: «فعل».

۸-است از با و ک نقل شد. درباره نسبت نبوت و ولایت، در حاشیه نسخه خطی شماره ۴۰۴۳ (ورق ۱۳۶/ الف) «*ملفوظات*» سید محمد حسینی (احتمالاً همان سید محمد گیسو دراز؟) نامه‌ای خطاب به مسعود بک دیده می شود

ازینجاست که سلطان العارفین گفت: «بدایة درجه الانبیا نهایة مرتبة[1] الاولیا و لیس لِدرجة الانبیا نهایة تدرک[2]»[3] هر مقامی که اولیا راست به متابعت انبیاء است[4]. اینان به خود مقامی(۷۲/ب) ندارند. پس اولیاء به نسبت انبیاء، همچنان اند که صفا به نسبت نور. و خداوند تعالی نبی را نور خود خواند[5] که «نُور مِنْ رَبِّه» (زمر/۲۲) و چون نور آفتاب به آینه رسد آینه از خود برسد. صفت آفتابیت دروْ هویدا گردد و او از صفت آئینیت ناپیدا.

که از نظر درون مایه و نیز از جنبه تاریخی نقل آن خالی از لطف نیست: «مکتوب سید محمد حسینی قدس سره که [به] مسعود بک نوشته اند: بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین وفقه الله تعالی علی طریقه الصواب که انبیا علیهم السلام نخست از خداوند تعالی و تقدس مقام ولایت که عبارت از قربت حق و معرفت خدای و اطلاع برحقایق است به اقصی الغایت که ورای آن ولایت را درجتی و مکانی نباشد یافتند. سپس آن هرکه را از میان این اولیاء حق به عنایت بی علت برای نبوت و دعوت خلق را گزیده و هم اینجا گفته اند که انتهای مقام ولایت، ابتداء مقام نبوت است. پس هیچ نبی نباشد که اول به درجه‌ی ولایت به اقصی الغایت نرسیده بود سپس آن درجه دولت نبوت یابد و بعضی صوفیه متألهه که ایشان اولیاء امت محمد رسول صلی الله علیه و آله را بر انبیاء سابق فضل نهند به دو وهم: یکی آنکه گویند اصل ولایت قربت است و معرفت و اطلاع برحقایق است و نبوت کاری است بر خلق خدای، بنده [ای] را می فرستد. از این جا معلوم نشود که تفضیل ولی برنبی کردند. که این رکنی است که مبناء نبوت بر آن رکن است. چنانکه گفتم که آن اصل کار است در میان این مردمان را این وهم رفت که مگر تفضیل ولی بر نبی می کنند. و وهم دوم به میان متعلمان علی العموم است هرکه نود [و] نه نام خوانده باشد بداند «رُبَّ یثبت ضمناً ولا یثبت فضلاً». بسا چیز بود که به ضمن ثابت شود و به اصالت ثابت نشود. چنانکه صلی الله علی محمد [و] آله. بر آل «صلی الله» گفتن نتوان اما به ضمن روا باشد. اگر این معنی فهم کردی اکنون بدان که صوفیه متألهه می گویند بعضی از امت محمد صلی الله علیه و آله از دولت اتباع محمد صلی الله علیه و آله آن دولت یابند که شاید انبیاء من قبل را نبوده باشد. چنانکه مهتر موسی علیه السلام گوید: اللهم اجعلنی من امت محمد و بدان که در آن شب که آن عزیز برِ من آمد و از ولایت و نبوت سخن پرسید گفته ام و می گویم و هرکه این سخن خواهد پرسید همین خواهم گفت. این را دست بگیر و هرجا که خواهی بنما اگر مردمان گویند که ولایت را بر نبوت فضل به اجمال می دهند بگویم سخن این است: هذا مذهبی و معتقدی و علیه أبی وجَدّی. تمت» چنانکه گفته شد این نامه در حاشیه نسخه شماره‌ی ۴۰۴۳ با عنوان ملفوظات سید محمد گیسو دراز (ورق ۱۳۶/ الف) آمده است که در کتابخانه ملی ملک نگهداری می شود. نخستین بار آقای پور ابریشم دانشجوی محترم دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی، نگارنده را از وجود آن مطلع ساختند که همین جا از ایشان سپاسگزاری می نماید.

۱- اساس: «درجه».

۲- اساس: «یدرک».

۳- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۴۳۸

۴- با و ک: به متابعت ایشان است.

۵- فا: نور خداوند.

پس نبی مر حق را صورت نزول بود و ولی محل قبول. اگرچه میان صورت آینه و صورت شاهد در جمال، هیچ فرقی نیست که او را جز از آن وجه[۱] شرقی نیست؛ اما شهود این صورت به وجود آن صورت است. چه، اگر آینه توجه آفتاب بگذارد، درو از آن تجلی هیچ اثر نبود. ولی نیز اگر متابعت نبی بگذارد، درو حکم ولایت نماند. و او را رقیب شرع از آن حد بیرون نشاند. ـفهم من فهمـ

اما آنکه گفته‌اند: «النبوة جزء من الولایة» ای من ولایة الحق.

اینجا دقیقه ای است که نبی، بر اندازه‌ی تصرف ولایتِ حق إنباءِ[۲] به امت می‌کند. پس نبوت جزوی باشد ازو. چون تصرف مطلق روی نماید، و او متولی کل امور حق به حق آید؛ بیش إنباء نماند. ختم نبوت باشد به فتح ولایت. و این ولایت، مختص به اولیاء محمد است[۳] صلیَ الله علیه و سلم که مغبوط انبیاء اند. کما قال النبی صلی الله علیه و سلم: «اِنّی لَأعرف اقواماً هم بمنزلتی عند الله لیـسوا بانبیاء و لا شهداء و لکن یغبطهم الانبیاء و الشهداء بمکانهم[۴]»[۵] چه، نور نبوت از دور آدم تا دور محمد علیهم السلام کمال می‌گرفت.چنانکه نور قمر از دور هلال تا دور بدر. چون به دور محمد، قمر نبوت بَدْر شد، شمس قدر شد. «طه» که[۶] اسم اوست هم بدین وجه است. که «ط» در حساب جمل[۷] نُه است و«ه» پنج. چون بدین حدود[۸] دور تمام شد، انبیاء دیگر نماند. که بعد دور بدر هیأت دیگر نیست.

پس هر ولی که درین دور مقابل (۷۳/الف) قمر آید، درو صفت بدریت روی نماید[۹]. اگر هلال و ادوار دیگر که جز دور بَدرند برو غبطه برند، عجب نبود. بل جز آن مشاهده را سبب نبود. و اگر آن آئینه هم از وجه بدریت دم فوقیت از هلال و ادوار دیگر زند معاف

۱- ک: که او را جز توجه شرقی نیست.

۲- ک: انبیاء با خلق می‌کند.

۳- ک و با: به اولیاء امت محمد است.

۴- فا: بمکانتهم.

۵- حسنی طالبی، عبد الحی بن فخر الدین، *نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر* (الاعلام بمن فی تاریخ الهند من الاعلام)، ج۳، ص۲۳۹ به صورت:«انّی لاعرف اقواماً منزلتی عند الله ما هم بانبیاء و لا شهداء یغبطهم الانبیاء و الشهداء لمکانتهم عند الله هم المتحابّون فی الله.»

۶- اساس: «که طه» .

۷- اساس: جمله بود.

۸- فا: حد.

۹- ب: نماند.

بود. و این سخن نه لاف باشد. اگرچه در حقیقت او فایق از هلال نیست از آئینه است. که مقتبس ازوست. اما در غلبات، آن تجلی خود را برو فوقیت نهد و هم از وجه بدریت[۱] از هلال فضل دهد.

ازینجا توان دانست که اولیاء این امت را به تبعیت مصطفی[۲] مقامی باشد. شاید که انبیاء مِن قبل را نباشد. هم ازینجاست که مهتر عیسی علیه السلام با کمال طهارت بگفت: «لَیْتَنی کنت مِن امة محمد»[۳] و مهتر موسی علیه السلام با تشریف مکالمت گفت: «اللهم اجعلنی من امة محمد»[۴] و این سرّ سرّی است. مگر مولانای روم هم ازینجا گفت:

آنچه از موسی و عیسی یاوه شد   گر مرا باور کنی آن هم شدم[۵]

امام خزاز[۶] رضی الله عنه نگر که نهایت این ولایت را چه صفت برون می‌دهد: «اِذا أراد الله أنْ یولّی عبداً من عبیده[۷] فتح علیه باب الذکر، فاذا استلذّ الذکر فتح علیه باب القرب، القرب، ثم رفعه الی مجالس الانس، ثم اجلسه[۸] علی کرسی التوحید، ثم رفع عنه الحجب[۹] و و ادخله دار الفردانیة و کَشفَ عنه الجلال و العظمه، فاذا وَقعَ بصره علی الجلال و العظمة بقی بلا هو فح[۱۰] صار العبد زمنا[۱۱] فانیا فوقع فی حفظه[۱۲] سبحانه و بریءَ من دعاوی نفسه»[۱۳] یعنی چون خداوند تعالی خواهد که بنده ای را به ولایت خود بگزیند و در آئینه وجودش

۱- ب و ک و فا: قمریت.

۲- ک: مصطفی با صفا.

۳-فرغانی، سعد الدین، سعید، *مشارق الدراری*، ص۶۱۶

۴- مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل*، ج۱، ص۴۱۸، همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۴۶ و ۱۳۳.

۵- ک: گر ترا باور شود آنهم شدم.

در *دیوان شمس* ج ۴ ص ۲۲ آمده است: آنچه از عیسی و مریم یاوه شد   گر مرا باور کنی آن هم شدم

۶- ک: امام حرار حداد را نگر.

۷- ب: عباده.

۸- اساس: اجلس.

۹- ک: الحجب الآینه.

۱۰- با و ک و فا: فحینئذٍ.

۱۱- ک: زفناً.

۱۲- ک: فی حفظ.

۱۳- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۴۴۰

جمال تصرف خود بیند، در سِرّش باب ذکر (۷۳/ب) بگشاید تا او را در آن از خود فراموش آید. پس لذت ذکرش به باب قرب رساند و او[۱] به فتح بابش خود در خود نماند. پس او را بی او در مجلس انس در آورد؛ و به کرسی توحید برآ[و]رد، حجاب انیت[۲] از چشم وقتش برافتد و او از حد امکان به در افتد. پس در دار فردانیتش جا دهند و به کشف جلال و عظمتش لوا دهند[۳]. پس چون بصرش بدان مشاهده گم آید[۴]، او را بقا بدو بی او روی نماید. او از او باشد و از خود فانی و آن تجلی بدو بی او باقی وحدیث نفس در باقی. و این قولی اتم است در ولایت، که حق متولی امر او بود بی او در خلق. اینجا او به ولایتش ولی بود و از تصرف خود به تصرفش بری بود. و آنکه درین حالت او را او داند غنی بود غیر آدمی، که اینجا[۵] فقر تمام شود و فقیر عین غنی[۶] بود.

اما در مراتب ولایت،اولیاء متفاوت اند. بعضی از آنها اند که ولایت ایشان ازیشان مستور است. و ایشان عند الله به ولایت مشهور[۷]. اینان گویند ولی مطلع نه بر ولایت خود بود که کس را نظر نه بر نهایت خود بود. و[۸] چون ولایتش را سلب جایز بود. ولی[۹] آن بود بود که بر دین عجایز باشد. و چون کرامتش از مکر خالی نبود، او را بر نظر بر ولایتش خالی نبود[۱۰]. و آن ولی مبتدی باشد در راه ولایت که آن امر درو به حکم استعداد بود و نه او را مقام ارشاد بود.

و بعضی از آنها اند که ولایت اینان به حق در خلق مشهور[۱۱] بود. و اینان از سر[۱۲] خود به حق منظور. این طایفه گویند که ولی مطلع بر امر ولایت و آگاه از حفظ آن در

۱- ک: و از او.

۲- ز: حجاب انیت و اثنینیت، با و فا: حجاب اثنینیت.

۳- ب: راه دهند.

۴- ز: نگران آید.

۵- فا: غنی بود که اینجا...

۶- ب: و فقیر غنی بود، ز: «و فقیر عین غنی بود الفقیر من لا یحتاج الی الله».

۷- ک: مشهود.

۸- «و» در اینجا زائد به نظر می‌رسد، ضمناً در فا نیز هست.

۹- فا: پس ولی.

۱۰- با و ک: او را نظر بر ولایتش حالی نبود.

۱۱- ک: مشهود.

۱۲- فا: ستر.

نهایت؛ و این ولی منتهی باشد در امر ولایت،که متولی امر حق به حق در خلق بود و چون صحت ولایت خاص، جز به کرامات ظاهر نباشد، چنانکه صحت نبوت[۱] به معجزات باهره[۲]؛ پس آنکه مختص بدین تصرف گردد چون نداند که او (۷۴/الف) ولی به حق است و او را تصرف مطلق؟ اما چون او از مکر نفس رهیده بود و به مقام انس آرامیده، او را ازین اطلاع غرور نباشد، بل به ظهور آن تصرف از خودش جز ثبور نباشد. اگر ازین وجه گوید که وی از وی[۳] مستور بود که او را درو نه جز حق منظور[۴] بود، از نظر کشف باشد. «اولیائی تحت قبابی لا یعرفُهم غیری»[۵] موید این معنی است. سلطان العارفین هم ازینجا گفت: «اولیاء الله عرایس الله و هم مخدرون[۶] عنده فی حجال الانس[۷] لایراهم احد فی الدنیا و الاخره»[۸]. آری، چون ایشان در قباب عزت مستور باشند، نه غیر را منظور باشند. که منظور غیر جز غیری نبود و ولی را به غیریت سیر نبود که او عین عین است. از آن از چشم اغیار در غین است.

ای عزیز، اگر این قول را به: «انَّ الله جمیل یحب الجمال»[۹] تطبیق دهی، دانی که عروسی اولیاء از آن وجه است که اینان آئینه آن جمال اند و از رویت بی کیف او مثال. ازیشان در ایشان هیچ پیدا نیست و در صورت آئینیت[۱۰]شان جز سرّ هویت هویدا نه. چون اینان به ظهورش از خود مستور باشند، غیر را چون منظور باشند؟

ای عزیز، سر ولایتش أدّق است. اطلاع بر آن جز بدو[۱۱] نبود. آن ولایت است که تصرفش بی آلات است.که لات را به تصرفش حکم آلات است. و ملکش بی اسباب است

۱- ب: در صحت نبوه.

۲- ز: جز به معجزات باهره.

۳- با و ک و فا: ولی از ولی.

۴- فا: نه جز حق به حق منظور.

۵-ابرقوهی، شمس الدین، ابراهیم، مجمع *البحرین*، ص۱۰۹و ۳۵۵

۶- اساس: محذرون.

۷- با و ز: فی حجاب الانس، ک: فی حجب جمال الانس

۸-ابن ابی الحدید، هبة الله، شرح *نهج البلاغه*، ج۱۱، ص۷۶، به صورت: «اولیاء الله عرائس الله و لا یری العرائس الا المحارم فهم مخلدون عنده فی حجاب الانس.»

۹- میبدی، ابو الفضل،*کشف الاسرار و عدة الابرار*، ج۲، ص۷۸۵

۱۰- ک و فا: انیت، با: اثنیت (به نظر می‌رسد)

۱۱- با و ک: به حق.

که حمل اسباب بدو نه کار اولی الالباب. ولایتش به تصرف قدیم بود که آلات و اسباب نبود.بل وجود آلات و اسباب از آن ولایت روی نمود «هُوَ الْأَوَّلُ» (حدید/۳) ولایتش به حکم ابدیت باشد که وجود آلات و اسباب نباشد.

و آنکه آلات و اسباب را با ولایتش تصور کند[۱]، او را[۲] حسن مآب نباشد. «وَ الْآخِرُ[۳]» (حدید/۳).

و چون به تصرف ولایتش هیچ چیز از کتم عدم به صحرای وجود نیاید؛ پس همان ولایت است که (۷۴/ب) در صورت ملک و ملکوت روی نماید. «و الظاهر[۴]». و چون از عدم محدثات به فناء آن او را هیچ نقصان نیاید ولایتش از خود بود که او را چیزی نباید[۵].

پس اگرچه او را آثار ظهورش به ملک و ملکوت ثابت باشد[۶]، هم مخفی بود که با وجود او هیچ نیاید[۷] «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» (حدید/۳). این چهار اسم، قوایم سریر ولایت اوست که هر صفتی[۸] از اولیاء به قائمه[۹] قیام دارند و در ظلالش آرام. قال ابویزید رضی الله عنه: «حظوظ الاولیاء مع تباینها من اربعة اسماء و قوام کل فریق منهم باسم منها، هو الاول و الاخر و الباطن و الظاهر، فمن فنی عنها بعد ملابستها فهو الکامل التام فی ولایته، فمن کان حظه من اسمه الظاهر لاحظه عجایب قدرته، و من کان حظه من اسم الباطن، لاحظ باحری[۱۰] من السرایر بانواره. و من کان حظه من اسمه الاول کان شغله بما سبق و من کان حظه من اسمه الآخر کان مرتب[ت]ه بما یستقبله وکل[۱۱] کوشف علی قدر طاقته إلّا من تولاه الحق سره و قام عنه بنفسه»[۱۲] یعنی هر ولی را بر قدر کشف ازین

۱- با: تصرف کند

۲- با: او از

۳- با و ک: و هو الآخر، ز: هو الاخر.

۴- ز: هو الظاهر.

۵- ز: که به نیابت او را چیزی نباید.

۶- ز: ثابت به نیابت باشد.

۷- با و ک +: و هو الباطن که در نسخه اساس نیامده و شاید در حاشیه آمده باشد و نقش مُهر آن را پوشانیده باشد.

۸- فا: صنفی.

۹- فا: قائم.

۱۰- ک و با: لاحظ ماجرای من السرایر بانواره، ر.ک. *رساله قشیریه*، ص ۴۳۹.

۱۱- ک: ولکلٍ

۱۲- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. *رساله قشیریه*. ص ۴۳۹.

اسماء اربعه حظ بود.آن را که حظ اسم الظاهر بود او در وجه مقدورات، عجایب قدرت را ناظر بود.و آنکه او را حظ از اسم باطن بود از غیب خود مطلع سرایر گردد و واقف ضمایر. و آن را که حظ از اسم اول باشد، او را وجه ازلیت در آینه‌ی حدوث به ابدیت نماید.و چشم از ازل بگشاید. و آن را که حظ از اسم آخر باشد، او به ظهور ابدیت از شهود حدوث برآید و خود در خود نیاید.

شواهد کل اولیا منحصر است بدین حدود، آلّا کسی که به سِرّش حق مستولی آید. امرش ازو بدو قوام نماید او را اول عین آخر بود و باطن عین ظاهر بود.ازین شواهد متعدده برگذرد و این ملابسه متغیره[۱] بردرد تا به نفی شواهد اسماء عین مسمی (۷۵/الف) گردد و او بدو پیدا گردد. پس آن ولی،متولی امر حق را به حق در خلق بود. چنانکه صورت آئینه از شاهد، که دیدِ او دیدِ او بود و گفتِ او گفتِ او.

آری، چون صورت آئینه را صورت شاهد اول است و صورت آئینه‌ی آخر، پس وجه اول آخر بود. و چون صورت آئینه از صورت شاهد ظاهر، و صورت شاهد آن آئینه را باطن، پس عین باطن، ظاهر بود. پس همان اول است که آخر است و همان باطن است که ظاهر است. پس ولی به حق آن است که از کثرت اسماء به وحدت مسمّی ناظر است.و می گوید چون همان اول است که آخراست. پس ما او را وجهیم و چون همان باطن است که ظاهرست پس ما او را عینیم. و این معنی دقیق است لا یُعرَف إلّا بالذوق.

ای عزیز، اول را از آخر و ظاهر را از باطن فرق کردن تفرقه است. که نظر به اول کردن از جهت حکم سابق حزن آرد. و نظر به آخر کردن از جهت خاتمه به تو خوف گمارد. و نظر به ظاهر کردن، از رجا به غرور کشد. و نظر به باطن کردن، از یاس به حرور[۲] حرور[۲] کشد و ولی ازین صفت بری باشد. چنانکه این طایفه گویند: «من صفة الولی أنْ لایکون له الخوف، لِانّ الخوف ترقب مکروه یحل[۳] فی المستقبل له، أو انتظار محبوب یفوت یفوت فی المستأنف. و الولی ابن وقت لیس له مستقبل و لایخاف عن شیء و کما لا خوف له، لا رجاء له. لانّ الرجاء انتظار محبوب یحصل او تَرقّب مکروه یکشف و ذلک[۴] فی الثانی الثانی من الوقت و کذلک لا حزن[۵] له، لانّ الحزن من حزونة الوقت و من کان فی ضیاء

۱- ک: منفش متغیره

۲- . ک: به خرور.

۳- با: یحصل.

۴- ک: کذلک.

۵- با و ک: لا حزن له.

الرضاء او برد الموافقة فانّی یکون له الحزن»[۱] کما قال الله تعالی: «أَلا إِنَّ أَوْلِیاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ. الَّذِینَ آمَنُوا» (یونس/۶۲) یعنی خوف و رجاء و حزن و سرور علامت تغیر وقت و تحول(۷۵/ب) حال است. و ولی را این صفت محال است، که قایم است به ذاتی که تغیر[۲] و تحول را آنجا نه مجال است. چه به صمصام وقت شواهد ماضی و مستقبل پی کرده است و بساط اولیت و آخریت طی کرده است. در آئینه حالش محول روی نموده است[۳] و او را از آن وجه این وقت بوده. جمال حالش را فوت نیست که خوف گِردِ سراپرده‌ی جلالش نتوان گشت.و عین وقتش را مقت نه، که حزن به ذروه‌ی کمالش گذشت[۴] نارَد.

مگر ازینجا گفته‌اند: «إنّ اصحاب الحقایق یکونون محواً عن نعوت الخلایق»[۵] کما قال الله تعالی فی شان اصحاب الکهف: «وَ تَحْسَبُهُمْ أَیْقاظا» (کهف/۱۸).

ای عزیز، ولی از نعت خلقیت بَری است. از آن دریافتنش یافت رب علی است. مگر یحیی معاذ رازی ازینجا گفت:«الولی ریحان الله فی الارض[۶] یشمّه الصدیقون فیصل رایح[ت]ه الی قلوبهم فیشتاقون به الی مولاهم[۷]».[۸]

آری جز معاذ رازی از معاد خبر ندهد. یعنی ولی ریحان است که از روح الله بر می‌آید و از رایحه اش راه به مولی می‌گشاید به مشام روح هر صدیق که از آن نسیم می‌بوید. «وَ لا تَیْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ» (یوسف/۸۷) می‌گوید. مگر مصطفی[۹] صلی الله علیه و سلم به مشام قدسی از ریحان اویس این رایحه شمید که دم: «إنّی لَأجد نفس الرحمن من جانب الیمن»[۱۰] در دمید.

۱- *الرسالة القشیریة*، ص ۴۴۰.

۲- اساس: «تفرقه».

۳- با: رو نه نموده است.

۴- با و ک: آرد گذشت.

۵-همان، ص۴۳۹

۶- با: فی ارضه.

۷- اساس: احوالهم

۸- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ص ۴۳۹

۹- ک: مصطفی با صفا.

۱۰-ورام ابن ابی فراس، *مجموعه ورام*، ج ۱، ۱۵۴

ای عزیز، صحبت اولیا غنیمت می‌باید دانست. و عمر عزیز در طلب اینان می‌باید گذاشت. شاید که از ریحان اینان رایحه به مشام وقتت رسد. که تو را به قرب[1] رساند و تویی تو در تو نماند «فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ» (واقعه/۸۸و۸۹). چنانکه مخبر روایح جنت جز ریحان نباشد؛ همچنان مذکر صفت ربوبیت جز ولی به برهان نباشد. پس علامت ولی آن بود که مشام روح طالب از [او] (۷۶/الف) رَوح الله یابد. [به] آنکه مصطفی صلی الله علیه و سلم گفته‌اند «اِنّما انت مُذَکِّر[2]» (غاشیه/۲۱) بدین اشارت است. این درویش درین معنی گوید:

ز گیسویش که میزد طیب درگاه　　مذکر شد بدین قوم نسو الله

ای عزیز، ادراک مقام ولایت نه هر کس راست. تا آثار طبیعت به مجاهده سوخته نگردد و چشم سر از آنچه جز حق است دوخته نگردد؛ شمع حقیقت به انوار ولایت افروخته نگردد. و هم ازینجا گفته‌اند: «و هُم عباده تسر بالانس بعد المکابدة و اعتقوا الروح بعد المجاهدة بوصولهم الی مقام الولایة»[3] یعنی آنکه بعد محنت قلب به انس شاد است و بعد مجاهدة الروح از ربق[4] طبیعت آزاد؛ او را به مقام ولایت وصول است. و از حق وجه قبول. و یکی از آثار این ولایت آن است که آن ولی به کرامت از عاقبت مامون بود نه او از حکم سابق خایف و نه از سوی[5] خاتمیت محزون بود که او در قباب عزت مکنون بود.و خوف و رجا را آنجا گذر نبود و از حزن و سرور اثر نه. و صوفیه را در کرامات اولیا و معجزات انبیا، اشارات لطیف است. این درویش در کمال حال اولیا غزلی گوید که مبنی از ولایت خاص است.

اندرین دور خرابات عجب مستانند　　کز پی باده قدح کاسه‌ی سرگردانند
رسته از محکمه‌ی خیر و شر و ردّ و قبول　　گشته یک رنگ نه در کفر نه در ایمانند
صورت نقش برون داده درون نقاشند　　معنی گنج درون کرده برون بیرانند[6]

۱- ک: قرب حق
۲- با: منذر
۳- *الرسالة القشیریة*، ص۴۳۸: «هم عباد تسربلوا بالانس بالله تعالی بعد المکابده و اعتقوا الروح بعد المجاهده بوصولهم الی مقام الولایه»
۴- با: ذوق، ک و ز: رق.
۵- با: سوئی، ک: سوء.
۶- با و ک: ویرانند.

همه فارغ ز هوا زانکه مشخص عقلند همه آزاد ز تن زانکه مجرد جانند
ذره‌ی خور به شکم، قطره‌ی دریا به دهن خستگان[۱] دل ودر دلق گدا سلطانند
(۷۶/ب)

جوهر فرد که آنرا خرد و جان عرض[۲] است طالبان در دلشان یافته کان را کانند
دست عشق آمده باز ملک الموت شکار به پر شوق در اوج قدرش[۳] پرانند

از تن[۴] افکنده همه خرقه‌ی ترکیب برون نه به خود مانده به صورت، نه به کس می‌مانند
هستشان را به نظر لوح جمال معنی بریکان[۵] نقش از آن سوره‌ی وحدت[۶] خوانند
خوانند
درکشان نیست درین چشم معین مسعود گر چه پیدا بنمایند ولی پنهانند

النکتة العالیة فی اشارات الخوارق[۷]

قال الله تعالی: «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنِی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ» (اسراء/۷۰)

بدان که کرامات اولیاء حق است؛ چنانکه معجزات انبیا. بلکه کرامات ولی، مثالی است از معجزات نبی. چنانکه صورت آئینه از شاهد. و آن همه، خوارق عادت بشریت است و حقیقت آن، ظهور فعل الله در صورت نبی و ولی.

ای عزیز، خداوند تعالی در پرده‌ی کل اشکال عالم، خود متصرف است. در هر صورت بر وجهی تصرف ظاهر گردانیده[۸] و عنقا را به کسوت[۹] ذباب برون آورده. درین نظر

۱- اساس: خسته گان.

۲- اساس: غرض.

۳- با و ز: قدس.

۴- اساس: ازین بود.

۵- با: هر یکان.

۶- فا: صورت وحدت.

۷- ک: فی اشارات کشف الخوارق و الکرامات.

۸- ک: در هر صورتی وجه تصرف خود ظاهر گردانیده، فا: در هر صورتی بر وجهی تصرف خود ظاهر کرده است.

۹- ک: به کسوت و صورت. ز و فا: عنقا را به صورت.

نظر صورتی به وجه[۱] مصور است. از هر[۲] وجه که خواهد تصرف کلیه پدید آورد[۳]. بدین ربط، هر ذره را عرش مجید آرد[۴].

پس اصل کرامات آن است که ولی به تصرف کل راه یابد. و بدین امر، ولایت از درگاه یابد. فعل الله ازو بی او در وجود آید و سِرّش به صورت او در شهود آید. اگر آن معنی از نبی روی نماید، معجزه خوانند. و اگر از ولی پیدا آید، کرامت دانند. اگر از[۵] عوام اولیاء از جنس مجانین و غیر آن باشد، معونت گویند. و اگر از متألههٔ کفره[۶] بود استدراج استدراج نام نهند. و آن امری است مقدّر از حق، به ربط روحانیات از جسمانیات روی می نماید. وقت باشد که انبیاء و اولیا را بی وسایط روحانیات، ظهورش همه از حق بود و این تصرف مطلق بود و وقت (۷۷/الف) باشد که از قوت مَلَکی بود و آن ارباب معرفت را باشد. اما کَفَره را امر از ربط شیاطین بود.

پس معجزه، تبدّل شیء آمد به حق از روی تصرف مطلق و کرامات آن را تمثل رحمانی و استدراج به شکل[۷] شیطانی. و فرق بینهما آن است که وجود استدراج به شهود معجزات و کرامات نیاید. پس آنکه متابع انبیا نبود، اگرچه خارق عادت فعلی نماید از اولیا نبود. و[۸] خارقش استدراج باشد و او را به حدّ کرامت[۹] نه منهاج. که ولی مر نبی را همچو آینهٔ معاینه که تافت وجه کرامتش از صورت معجزهٔ اوست. اگر او توجهش بگذارد درو آن تافت نماند[۱۰]. پس او را اتباع او به طبع بود و آن که در تبعش[۱۱] نباشد بر دلش طبع بود و نه جز او را از آن تصرف صفات سبع بود؛ ازینجا توان دانست. اگرچه از وجه تصرف،

۱- با، ک و فا: وجه.

۲- ک: از وجه که خواهد.

۳- با و ک: تصرف خود بالکلیه پدید آورد، فا: تصرف خود بکلیت پدید آرد.

۴- ک: نگارد.

۵- «از» از ک و با نقل شد.

۶- با و ک: کفر.

۷- ک: تشکل.

۸- با و ک: که.

۹- ک: تمثل کرامت.

۱۰- با: یافت نماند، ز: طاقت نماند.

۱۱- با و ز: طبعش.

نبی و ولی و مومن و کافر برابر آمد. اما به حکم استعداد، مراتب دارند. چنانچه[۱] آفتاب بر همه احجار به یکسان می‌تابد؛ اما هر یکی بر قدر استعداد جوهریت، رنگی می‌یابد.

ای عزیز، معجزه و کرامات در دعوت الی الله بالله است. بی این دعوت، مسلم نبود که وجود او از وجه خارق عادت به شهود تصرف الهی می‌کشد. تا هر طالب که بدان شهود می رسد از خود می‌رسد[۲].

می آرند: روزی بر سر سجاده‌ی خلافت مهتر داوود علیه السلام موری با فرّ سلیمان[۳]، سلیمان[۳]، روش می‌کرد او آن را به آستین از روی حقارت فرود آورد. در سِرّش فرو خواند خواند که ای داوود، در صورت مورچه می‌بینی که حقیر است؟ در معنیش نگر که درو تصرف خداوند کبیر است. اگر آن معنی از وجه آن تصرف از روی معنی می‌نماید[۴]، تو و آنچه در عالم است همه در آن غرق آید.

پیر گفتی (۷۷/ب) ولی آن بود که آن تصرف را در کل صور مراقب باشد. و به شهود آن تصرف از صورت غایب باشد. در صورت جز وجه مصور نبیند. این درویش، اکثر اوقات به خدمتش بود. هیچ وقت ندید که او چیزی را به چیزی دید. به حدی که گفتی مرا بر تو نیز گمان است که آفتابی ملتبس به ذره ای شاید که ابر نمایی عزت[۵] این درویش به خدمت باز نمود. پس به استقرار این[۶] نظر تربیت چون ممکن خواهد بود؟ فرمود تربیت همین است که این حسن ظن از من بگیری و چیزی را به چیزی ننگری[۷]. مصور ملتبس به به صورت دانی و صورت را جز وجه مصور نخوانی، تا با[۸] خود نمانی و به خود درنمانی. بدین شهود این تصرف در تو بی تو روی نماید. کونین و عالمین از تو در تو گم آید[۹].

۱- فا: چنانکه.

۲- با: می‌رهد.

۳- فا: سلیمانی

۴- با و ک: از او روی می‌نماید، ز: ترا روی معنی نماید.

۵- فا: غره.

۶- فا: این معنی.

۷- فا: نگیری.

۸- «با» از ک و با و ز نقل شد.

۹- با: کونین و عالمین در تو گم آید. ک: کونین و عالمین از تو گم آید.

پس دانی که ولی چه باشد و که باشد[۱]. ظهور این تصرف در صورت ولی کرامت بود. بود. که بی آن دعوت الی الله بالله نبود. پس بی کرامت، صحت ولایت نباشد؛ چنانچه بی معجزه صحت نبوت نبود. این درویش درین معنی گوید رباعی:

آن را که دل از غیر سلامت باشد　　بی هیچ شکی اهل کرامت[۲] باشد
آن است ولی که باشد او صورت حق　　در قبضه‌ی او حیات و سامت[۳] باشد

۱- ک، «که باشد» را ندارد.
۲- ب: خرق کرامت.
۳- ک: مامت.

الکشف الثالث عشر فی بیان حقیقة السماع

قال الله تعالی: «فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَه» (زمر/۱۷و۱۸)

و قال رسول الله صلعم «حَسِّنوا القرآن باصواتکم فانَّ الصوت الحسن یزید فی القرآن حسناً»[۱]

بدان که سماع سِرّی است خفی و نوری است جلّی و شأنی است علّی، که جز محققان بر آن اطلاع نیابند. ارباب فقه را از شراب این قدح رنگی نیست و صاحب رای[۲] را از کان این گهر سنگی نه. چون اینان را سمع[۳] سماع به حق باز نیست و دل به سماع محرم راز نه، قایلند به حرمت آن. چون چشم نامحرم از جمال (۷۸/الف) آن محروم است، پس بر اینان استماعش حرام است، که باده اش نه در خور هر جام است.

محدّثان که گل سنت می‌بویند[۴] به حکم حدیث مباحش گویند. چون در مشام وقت شان رایحه‌ی آن راح است[۵] بر اینان استماعش مباح است: «السماع مباح لاهله». اما صوفیه که از نفحات طیباتش که آن را روح قرب[۶] می‌پذیرند؛ استماعش فرضِ راه می‌گیرند، که ایشان را به نغماتش ظهور مخاطبات اسرار است. و به حرکاتش سرّ جذبات انوار که: «السماعُ محرّک القلوب الی عالم الغیوب»[۷] و هر یکی ازین طایفه حجج قویه دارند از نصوص عَلیّه، که سماع وجدی است لهو نما و شوقی است در صورت هوا. آن را که نظر به ظاهر است درو جز لهو نمی‌بیند. به ضرورت از آن کار اِنکار می‌کند و آیات قرآنیه را به موافق ظن فاسد خویش برای اثبات حرمت می‌آرد. و به تأویلات سرد[۸] برای اثبات مدعی[۹] مدعی[۹] می‌گذارد[۱۰]. قال الله تعالی: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَری لَهْوَ الْحَدیث» (لقمان/۱) قال الله تعالی: «واسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِک» (اسراء/۶۴) و قال الله تعالی «وَ أَنْتُمْ سامِدُون[۱۱]»

۱-قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رساله قشیریه*، ص ۵۴۴.

۲- فا: اصحاب رأی.

۳- «سمع» از ز نقل شد، ک: سمع به حق.

۴- اساس: «می پویند»

۵- با: رایحه آن روح الله.

۶- ک: قرب روح.

۷- ابن خطیب قاسم، *روض الاخیار المنتخب من ربیع الابرار*، ج ۱، ص ۳۰۶

۸- ک: صرف.

۹- فا: ثبوت دعوی.

۱۰- ک: می‌گزارد.

۱۱- با و ز: و انتم شاهدون.

(نجم/۶۱) و این هر سه نص مُأوّل است. پس بدان که[1] حظ حرمتش نه مستحیل است. قال بعض المفسرون فی: «لهو الحدیث» «هو السحر و الکهانة» و فی السمود[2] «هو اللهو و السکوت[3] عن الحق فی الصوت هو الذی یدعوا الی الفساد» و آن را که اطلاع بر حقیقت است، داند که درو جز اصوات حسنه و کلمات موزونه نیست. و این هر دو حسن بعینه[4] بر اباحتش اصرار می‌کند و به بینه‌ی آیات بینات، قول خویش موکد می‌سازد. قال الله تعالی: «یَزِیدُ فِی الْخَلْقِ ما یَشاء» (فاطر/۱) و هو الصوت الحسن و قال الله تعالی: «إِنَّ أَنْکَرَ الْأَصْواتِ لَصَوْتُ الْحَمِیرِ» (لقمان/۱۹) و قال الله (۷۸/ب) تعالی: « أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبات» (مائده/۴) فالسماع أطیبها. لانّ به طیب القلوب والروح و قال الله تع: «یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ» (زمر/۱۸) فالقول یقتضی التعمیم. و الدلیل علیه انّه مدحهم[5] باتباع الاحسن اذ تفضیل الشیء علی نفسه لایجوز» و قال الله تعالی: «وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ» (سجده/۹) و هو تع یمنّ علی العباد و هو یشتمل کل مسموعات، الا ما هو یدعوا الی الفسق.

ای عزیز، در حرمت سماع، از کتاب و خبر نصی صریح نیست. و احادیث[ی] که در حرمتش می‌آرند، نزدیک محدثان اسنادش صحیح نیست. آنان که حقیقت این معنی دانند، حرمتش را جز حرمت ندانند. که ایشان را به حق استماع است و بر حسن استماعش اجماع. درشأن مُنکر می‌گویند: «وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِیهِمْ خَیْراً لَأَسْمَعَهُم» (انفال/۲۳)

ای عزیز، تجلی سمع برتر است از تجلی بصر. که سمع اخص الحواس است که محل قبول خطاب رب الارباب است و بی قبول خطاب، مراتب نبوت و ولایت مستحیل الحصول است. اگرچه بعضی انبیاء چنانچه مهتر شعیب و مهتر یعقوب محجوب بوده‌اند و از قوت کشف سرّ سمع به امت راه نمودند. اما هیچ نبی اصمّ نبود. که بی‌سمع، قبول کتاب و شریعت درست نیاید.

پس سمع از همه‌ی حواس شریف بود که بدو تجلی کلام لطیف بود. همه خیرات و سعادات به قرآن متعلق است و محل قبول آن سمع است. پس سرش به هر که کشف است

۱- که» از فا نقل شد.

۲- ک: السماع، فا: السامدون.

۳- با، ک و ز: السکوت.

۴- فا: حسن بیّنه است.

۵- ک: مدمهم.

او در عين جمع است. اما هر طبع در خور آن كلام نيست كه[1] آن باده را جز سمعِ سِرّ، جام نيست. تا به رياضتْ سمع به حق نگشايد، مرد سماع را اهل نيايد. (۷۹/الف)

اى عزيز، هم درين سمع، سمعى ديگر است كه كلام بى كيف در آن متجلى است. هر كه را آن سمع باز شود، محرم پرده ى راز شود. او به سماع به حق شنود، و از حق شنود، و حق شنود. درين حالت، او را مستمع و مسمع[2] و مسموع همو باشد. و اين معنى چه نيكو باشد! او را قوال آلت استماع[3] نمايد و مزامير شجره طور آيد. اينچنين سماع را انكار، نكرت بود نه معرفت. هم ازينجا است كه مشايخ سلف رضوان الله عليهم[4] هيچ انكار ازين كار نكرده‌اند.

چنانكه شيخ ابوطالب مكى رضى الله عنه در كتاب قوت القلوب آورده است: «من انكر السماع، فقد انكر سبعين صديقاً من الصحابة و التابعين[5]»[6] و پير سهروردى چون از رايحه اش بوى برد در وصايا[ى] خود ذكر كرد: «يا بُنىّ لاتنكر السماع فانّ له اهلاً»[7]

اى عزيز، حقيقت كلام بى كيف، در پرده ى اصوات و حروف متجلى است. چنانكه در محل اداء، حروف عين اصوات است. همچنان در حالت استماع، معانى عين حروف است. كه آن گنج را نه جز آن ظروف است[8]. پس آن كلام بى كيف را اصوات و حروف، مثالى بود[9] حقانى؛ تا هر كه اين را شنود؛ آن را شنيده باشد و هر كه اين را خواند؛ آن را خوانده باشد. هم بر اين ربطِ معنى، مشايخ سلف، مقروء و مكتوب را قديم مى‌گويند. پس چون محقق شد كه آن معنى بى اين صورت تجلى نكند و اين جمال جز بدين مثال ظهور نيابد، مقرر گردد كه هر چند كه صوت احسن بود، تجلى آن كلام بدو اظهر[10] بود. و تأثير

۱- «كه» از ك، با و ز نقل شد.

۲- ب: سمع

۳- ك: قول آلت سماع.

۴- ك: رضوان الله عنها.

۵- ك: الصحابة التابعين

۶- ابن تيميه حرانى، تقى الدين، *الاستقامة*، ج۱، ص۲۹۹، به صورت: «من انكر السماع مطلقا غير مقيد فقد انكر على سبعين صديقاً.»

۷- سهروردى، شهاب الدين، *عوارف المعارف*، ترجمه ابو منصور اصفهانى، مقدمه، ص بيست و پنج.

۸- با: نه جز آن حروف ظروف است.

۹- ز: و معانى بود.

۱۰- با: ازهر.

مخاطباتش مر مستمعان را اکمل بود. و سماع آن بدین وجه اجمل بود. هم از آن مصطفی[۱] صلعم فرمود: «حَسِّنوا القرآن باصواتکم»[۲]

ازینجا روشن گردد که اصوات حسنه، حلیه‌ی شاهد کلام است و این شاهد را بی آن حلیه نه حسن (۷۹/ب) تمام است.

هم از آن است که مهتر داوود علیه السلام را مشرف کردند به فصل خطاب کما قال الله تعالی: «وَ شَدَدْنا مُلْکَهُ وَ آتَیْناهُ الْحِکْمَةَ وَ فَصْلَ الْخِطاب» (ص/۲۰) که او صوت حَسَن داشت. که بی حُسن صوت، فصل خطاب[۳] به کمال نبود[۴]. کما جاء في الاخبار: «انَّ داود علیه السلام کان یسمع قرائته الانس و الجن و الوحش و الطیر اذا قرأ الزبور[۵] و کان یرفع من مجلسه اربعة مائة جنازة ممن سمعوا قرائته»[۶]

آری، چون پرده‌ی صوتِ حَسَن، ظهور حُسن خطاب بود؛ پس داود را مسند حکمِ حُسن مآب بود. کما قال الله تعالی: «فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاس» (ص/۲۶) هم از آن است که انس و جن و وحش و طیور[ر]ا به حُسن خطابش سمع قبول باز آمدی. و هر که صوت حَسنش استماع کردی، محرم پرده‌ی راز آمدی. که از قبول خطاب حق، کسی را مجال انکار نیست. پس هر که[۷] به حسن خطاب اطلاع یابد، دلش به نور حکَم تابد. که قبولِ تجلیِ حکم همه دارند، چه مومن، چه کافر، چه حیوان، چه ملک، چه شیطان.

۱- ک: مصطفی با صفا.

۲- مازندرانی، ملا صالح، *شرح اصول کافی*، ج ۱۱، ص ۴۹

۳- با: فصل الخطاب دوست.

۴- با و ک و فا +: که شاهد کلام را بی آن حلیه جمال نبود.

۵- اساس «الذبور»

۶- «فضل داود بر دیگران آن بود که جبال را امر کرد یعنی الهام داد که چون داود آواز بر آوردید کوه و اهل آن با وی وی آواز می گردانیدی و اگر بر کنار دریا آواز به الحان زبور برآوردید همه جانوران دریا روی به وی نهادندی و با وی آواز می گردانیدی و از لذت حلاوت آواز وی جان می‌دادندی و مرده بر سر آب می آمدی و مرغان آواز می گردانیدندی با داود و آن آن بود که چون داود در دشت آواز برداشتی مرغان هوا حاضر آمدی و با وی آواز می گردانیدندی و از حلاوت آن می افتادند و می‌مردند» (مهدوی، یحیی، *قصص قرآن مجید برگرفته از تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، مشهور به سور آبادی*، ص ۳۴۳)

۷- با و ک: پس زبان هر که.

از اینجا روشن گردد که قبول خطاب، آن تجلی حکمت است که به حسن صوت ظاهر می‌گردد. پس سماع بدین وجه، سِرّی بود که السن بیان از آن منقطع بود. مگر عبدالله تستری رضی الله عنه ازینجا گفت: «السماع[۱] سِرّ استأثره الله به لا یعلم[ه] إلّا هو»

آری، سِرّ سماع به خود نتوان دانست. آن را که سمع به حق باز آید او در پرده‌اش محرم راز آید. حق در پرده اش مستمع یابد و اشیاء را آلت استماع. او را از نطق اشیاء، جز قولش مسموع نبود. اینجا در شهودش همه صانع بود و هیچ مصنوع نه. مگر ابوعثمان مغربی هم ازینجا گفت: «من ادعی السماع و لم یسمع صوت الطیر و صریر الباب و تصفیق[۲] الریاح فهو مفتری مدعی»[۳] یعنی سِرّ سماع را اهل آن بود. که او را همه اصوات منادی (۸۰/الف) حق به حق باشد و نه در سمع وقتش جز کلام حق باشد.

ای عزیز، روح را در سیران عالم ملکوت، صوت حَسَن چون بُراق است. و معراج سِرّش بدین روش بالاتفاق است.

حکما گفته‌اند روش علم موسیقی بر وضع گردش فلک است. این را دوازده پرده است و آنرا دوازده برج. این را هفت آهنگ است. و آن را هفت کوکب. این را چهار اصول است[۴] و آن را چهار طبع. هر خاصیت که از نقل کواکب به بروج در سعادت و نحوست است؛ در نقل آهنگ از پرده به پرده هست.[۵]

و آنکه از ابن عباس رضی الله روایت است که داود علیه السلام زبور را به هفتاد آواز خواندی؛ و از حُسن صوتش دوابّ بَرّ و بحر از حرکت بازماندی؛ بدین معنی قریب است[۶].

کما ذکر الترمذی فی نوادر الاصول بالاسناد الصحیح عن ابن عباس رضی الله عنه إنّه قال:

۱- فا: السماع اسم ای سِرّ... .

۲- با: تصریف.

۳- کاشانی، عزالدین، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، ص ۱۹۳ نیز ر.ک. *فرهنگ مأثورات متون عرفانی*، ص ۵۰۱

۴- فا: اصوات است.

۵-

ناله سرنا و تهدید دهل	چیزکی ماند بدان ناقور کل
پس حکیمان گفته‌اند این لحنها	از دوار چرخ بگرفتیم ما
بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق	می‌سرایندش به طنبور و به حلق

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ۷۳۴-۷۳۲) ر.ک. گولپینارلی، عبدالباقی، *نثر و شرح مثنوی شریف دفتر چهارم*، ص ۱۱۲

۶- ک: قرین است.

إنَّ داود علیه السلام کان یَقرأ الزبور بسبعین صوتا فکان یقرأ قراءة یطرب منه المهموم[۱] و کان اذا أراد أنْ یبکی نفسه فیبکی و لم یبق دابة فی بحر و لا بَرّ إلّا أنْ یستمعَ بصوته»[۲]

تعداد اصوات از شخص واحد دال است بر نقل آهنگ از پرده به پرده. چون دوازده پرده به هفت آهنگ منتقل کنی، اصوات کثیره روی نماید. و إطراب و إبکاء، دلیل بر خواص مذکور است که حکما از نقل کواکب در بروج می‌گیرند.

آهنگ اول نسبت به ماه دارد. و آهنگ دوم نسبت به عطارد دارد. و آهنگ سوم نسبت به زهره. و آهنگ چهارم نسبت به خورشید دارد. و آهنگ پنجم نسبت به مریخ. و آهنگ ششم نسبت به مشتری. و آهنگ هفتم نسبت به زحل. و این نهایت سیر است که زحل در هفتم فلک مقام دارد و زهر[۳] اجل در جام. چون صاحب حال را (۸۰/ب) سماع برین آهنگ در سمع وقت آید از[۴] نَفَس، موت روی نماید. و بند طبیعت از روح بگشاید. تا تا کلام حق به حق بی حروف و صوت بشنود. و از آن هزتش از خود برود. از آن پس سماع دوام بود و مستمع را به مسمع قیام. بل مسمع و مستمع یکی آید و کلام حق از شجره‌ی حقیقتش برآید. او را همه‌ی اشکال عالم شجره‌ی طور نماید و همه اشیاء چون موسی علیه السلام به حق کلیم آید. از اینچنین سماع انکار نشاید. این درویش درین معنی گوید:

چنگی و[۵] نحن اقرب، حبل الورید در زد کان جان جان جانان تن تن تن است امشب[۶] زد

ای عزیز. چنگ و رباب و دف و نای در سمع وقت عارف، ناطق به حق آیند. و حاکی از سِرِّ سر[۷] که بی اختیار نطق ازینان بر می‌آید. چون: «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء/۴۴) ثابت بود، در استماع مزامیر که به حسن صوت مسبح است چه انکار

۱- اساس: «عن الهموم».

۲- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج۹۴، ص۱۰۴ به جای «یستمعن بصوته»،«استمعن بصوته.» نیز ر.ک. مهدوی، یحیی، *قصص قرآن برگرفته از تفسیر سور آبادی*، ص ۳۴۳

۳- با: زهره

۴- با و ک و فا: آن

۵- فا: چنگی که.

۶- با: کان جان جان بتن تن تنست امشب.

۷- اساس: «سرستر».

ماند؟ که همه‌ی اشیاء مسبح به حق اند و مزامیر داخل اشیاء. پس محققان بر جواز استماع متفق اند. قاضی حمیدالدین ناگوری رضی الله عنه گوید:

عارف از چنگ و دف و بربط و نای[۱] بی شک بشنود ثنای خدای

در کلمات مشایخ شیخ ما، فرید الحق و الدین مسطورست رضی الله عنه «صوفی به بانگ نی نکند رقص[۲]»

آری آن را که در سمع وقت جز به کلام حق نبود، آنچه شنود حق شنود. و به حق شنود. و از حق شنود. بر او کسی را مجال انکار نباشد. آن شنیده باشی که پیشتر شیخ ما قطب‌العالم بختیار اوشی[۳] رضی الله عنه، در مسجد جامع شنودی[۴] که او را قوال شجره‌ی طور طور بود. و عاقبت هم از هزّت آن کلام جان به استقبال محبوب فرستاده. و اما مستمعان، در سماع متفاوت اند: یکی به طبع شنوند، (۸۱/الف) و یکی به حال شنوند و یکی به حق شنوند. کما قال بندار الصوفی[۵] رضی الله عنه: السماعُ علی ثلثةِ اوجهٍ، مِنهم مَن یَستمعُ بالطبعِ[۶] و مِنهم مِنهم مَن یستمعُ بالحال و منهم مَن یستمعُ بالحق. و الذی یَستمعُ بالطبع یشترک فیه الخَواص و العوام، فانّ فی جبلّة[۷] البشریة، استلذاذ الصوت الطَیِّب و الذی یستمع بالحال و هو یتأمل ما یرد یرد علیه من ذکر خطاب او عتاب او وصل او هجر او قرب او بعد او تأسف علی مافات او تَعَطّش علی ما آت[۸] [ا] و وفاء بعهد او تصدیق بوعد او خوف فراق او فرح وصال و ماجری مجراه[۹]. و اما من یستمع بحق فیستمع من الله بالله لله و لایتصف بهذه الاحوال التی ممزوجة بالحظوظ البشریة فانها میقات[۱۰] مع العلل و یستمعون من حیث صفات التوحید بحق لایحظ»[۱۱].

۱- فا: عارف از بربط و چنگ و دف و نای.
۲- با: صوفی به بانگ نی کند رقص. ک: صوفی بکند به بانگ نی رقص. ز: صوفی به بانگ چنگ کند رقص.
۳- ک: بختیار اوشی کاکی. ز: بختیار اوسی. با: بختیار اوشی.
۴- ک: سماع در مسجد جامع شنودی.
۵- ک: بعض الصوفی.
۶- ز: رجال السماع علی ثلاثه اوجه منهم من یستمع .... .
۷- اساس: «جبلته»
۸- ک: بعض الصوفی. فا: بعض علماء الصوفیه.
۹- ک: او جری مجراه.
۱۰- فا: میقاة.
۱۱- *الرسالة القشیریة*، ص ۵۵۱. همچنین با تفاوتی اندک در کتاب *البیاض و السواد* نوشته ابوالحسن علی بن الحسن السیرجانی، ص ۳۰۷ آمده است.

پس استماع به طبع عام بود. که آن باده را طباع[۱] جام بود. که به استلذاذ حسن صوت[۲] محبوب است. بل به او درین استماع، بعض[۳] حیوانات نیز مدخول است.

اما کسی را که استماع به حال بود، او کثیر الاحتمال بود و به اقتضاء حال، هر چه پیش آید دلش بر آن کشش نماید. گاه جذب[۴] عتابش از خود ببرد، گاه حسن خطابش پرده‌ی غیرت بدرد. گاه به حبل[۵] وصلش از خود فصل بود. گاه به تأمل هجرش انقطاع از اصل بود. گاه با بعد التشویر سازد[۶]. و گاه قربش به محبوب نوازد. گاه تاسف بر فوت وقت وقت بود. گه صاحب وقت را مقت بود. گاه تعطش به کأس ذوق بود. گه پایه‌ی آن از لذت نفس فوق بود. گاه به وفای عهد نازد، گاه به تصدیق[۷] گدازد. گاه از قبض[۸] قلقی بود که اشکش چون بی آن صبح شفقی بود. گاه فرح وصلی باهتزاز[۹] آرد. گاه خوف فراقی به اضطراب (۸۱/ب) سازد. اما آن را که سماع به حق بود، او را در سماع مَحْق بود و گذارش از مَحْق شهودِ غیر به وجودِ حق بود. او به خدا شنود و برای خدای شنود. و از خدای شنود، اَحوال را بر وی گذر نبود و اوقات را درو اثر نبود. که او به محول قایم بود و سماعش ازو بدو دایم بود. و آن سماعی است که از صفات توحید[۱۰] بود که مستمعش را صفت تجرید بود. اینجا استلذاذ طبیعت و احتظاظ بشریت نباشد که سِرِ ربوبیت بود. آن سماعی است به حق و سِرّی است مطلق که همو مستمع همو مسمع[۱۱].

اینجا هر فرد از نوع ناطق و هر شکل از جنس مصوت، آلت استماع به حق آید. که مسموع از هر فرد و از هر شخص، نطقش محقق آید. او را بی او به حق، کشش نماید. هم

۱- فا: همه طباع.

۲- با و ک: صوت بشر، ز: صوت بشر مجبول است.

۳- ک - «بعض».

۴- ک: حزن.

۵- با: به حمل وصلش، ک: به تحمل وصلش.

۶- با و ک: گاه با بعد از تشویر سازد.

۷- ک: به تصدیق وعید، با: به تصدیق وعده، ز: به تصدیق وعد گذارد.

۸- ک: گاه از رقیبش قلقی بود که اشکش بی آن صبح شفقی بود، با و فا: گاه از رقیبش قلقی بود گاه از اشکش بی آن صبح شفق بود.

۹- ک: اهتزاز.

۱۰- فا: صفای.

۱۱- با - «همو مسمع».

از اینجا صوفیه گفته‌اند: «السماع نداء و الوجد قصد»[۱] از خواجه جنید رضی الله عنه پرسیدند: «ما بال الانسان یکون هادئاً[۲] فاذا سمع السماع طرب. فقال: إنَّ الله لمّا خاطب الذرة فی الازل[۳] یقول عز وجل: «أَلَسْتُ بِرَبِّکُم» (اعراف/۱۷۲) استقرعَت[۴] عذوبة سماع الکلام الارواح، فاذا سمع السماع حرّکهم ذلک الذکر»[۵] ازینجا معلوم شود که ارواح خطاب مستطاب: «أَلَسْتُ بِرَبِّکُم» (اعراف/۱۷۲) به پرده‌ی اصوات حَسن شنیده باشند. که چون حُسن صوت ایشان را به سمع وقت آید، از خود بدان عالم کشش نماید. هُزّت اینان به ذکر آن نغمه‌ی الستی است و هم از آن جام اسرار مدام[۶] مستی.

ای عزیز، حُسن صوت، چیزی در دل نمی‌آرد، بل آن سِرّ که در دل مکنون است پرده ازو بر می‌دارد. پس آن نفخی بود برای توقید آن نار که «یُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَکَةٍ زَیْتُونَةٍ» (نور/۳۵) خداوند شجره‌ی سِرّ را زیتونه خواند. یعنی چنانکه زیت جانْ مصباح است، همچنان آن شجره روح روح است و چنانکه در استعداد زیت (۸۲/الف) صفت نوریت موجود است؛ همچنان در روح، بالقوه ناریت عشق مکنون است. که به واسطه‌ی اصوات حسنه آن نار از مکین مکنون در عین ظهور می‌آید[۷] و سایه وجود بدان شهود در ثبور می آید. مرد افروخته می‌گردد و حجاب غیریت سوخته. بی آن معنی، سماع جز حظ طبع نیست. حیوانات با او در آن مشارکند. مگر سعدی ازینجا گفت:

اولت مغزی بباید تا برون آیی ز پوست[۸] جز خداوندان معنی را نغلطاند سماع

صوفیه[۹] هم ازینجا گفته‌اند: «السماع علی قِسمین، سماع بشرطِ العلم و الصحو، فمِن شرط شرط صاحبه معرفة الاسامی و الصفات و إلّا وقع فی الکفر المحض و سماع بشرط الحال، فمِن شرط صاحبه، الفناء عن احوال البشریه و النقی[۱۰] من آثار الحظوظ بظهور احکام الحقیقة»[۱].

۱- *الرسالة القشیریة*، ص ۵۵۰

۲- اساس: هاذباً

۳- با و ک: فی المیثاق الازل. فا: فی المیثاق.

۴- ز: استفرغت

۵- *الرسالة القشیریة*، ص ۵۴۸

۶- با - «مدام»

۷- ک: آن نار مکنون در عین ظهور بر می‌آید

۸- سعدی، مصلح الدین، *کلیات سعدی* ص ۴۴۶

۹- ک - «صوفیه».

۱۰- فا: التنقی.

ای عزیز، حقیقت در طبیعت، چون نار در حجر مکنون است[۲]. جز به دستکاری سماع روی ننماید، و ظهور نپذیرد، و در دل سوخته ی عشاق نیفتد، و نگیرد. آنکه سماع به شرط علم و صحو شنود، او را معرفت اسامی و صفات حق بباید تا به مجمر آتش کفر و ضلالت پیش نیاید. اما آنکه به شرط حال شنود، نه از قوال شنود، که او را درین حالت مستمع[۳] حق بود و او مستمع به حق و مسموعش همه از حق به حق[۴]. او را درین حالت، فنا از احوال بشریت محقق آید و نقی[۵] از آثار حظوظ طبیعت به ظهور حقیقت روی نماید. او را سماع به حق بود از اشیاء[۶] چه بود سامعین من الله قائلین بالله، از سماع هر عضوی را حظی و نصیبی است که او صفت احاطت دارد. چون اثرش در عین افتد، چون شمع در گریه آید و چون در لسان افتد چون رعد[۷] ناله نماید و چون (۸۲/ب) در تن افتد، چون گل جامه[۸] بدرد. و چون در دست افتد، چون پتک هتوره سینه کوبد. و چون در دل افتد، خاشاک طبیعت به جاروب حقیقت روبد[۹]. و چون در رجل افتد، در هزت آید و رقص چون طاووس موزون نماید. و نشان مغلوبی او آن بود که هیچ حرکت ناموزون از وجودش ظاهر نگردد، که محرکش موزون است.

ای عزیز، سماع، مشوق دل است به رؤیت. بل تا مرد در سماع از خود بدر نیاید، رؤیت به حق رو ننماید. آنکه گفته‌اند در روضات جنات از حور و اشجار سماع بود هم سرّ این معنی است. کما قال الله تعالی: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ[۱۰]» (روم/۱۵) حورا به اصوات مستحسنة گویند: «نحنُ الخالداتُ فلا نموتُ ابداً وَ

۱- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *رسالهٔ قشیریه*، ص ۵۴۹

۲- ک +: که بواسطه اصوات حسنه آن نار.

۳- ک: سمع، فا: مسمع.

۴- فا: همه حق از حق به حق.

۵- با: تنفی.

۶- با و ک: آنها.

۷- با و فا: برق.

۸- ک: جانه.

۹- ک: روید.

۱۰- ک: یحبرون، با: یرون.

نحن الناعمات فلا نفقر[۱] ابدا»[۲] و اوراق اشجار از هزّت در ضرب آید و صاحب را به رؤیت رؤیت کشش نماید.

پس هر که را در سماع هزّت نبود، او را در رؤیت لذت نبود. که مستمع از خود جز به هزّت به در نیاید. و تا کس از خود به در نیاید او را بی او رؤیت بی کیف ننماید. و هزّت را درجات است: تواجد و وجد و وجود. صوفیه را درین اشارت لطیف است. این درویش درین معنی گوید[۳]:

سماع عشق را چون گوش کردیم[۴] — شراب هفت دریا نوش کردیم
ز خود رفتیم بیرون در[۵] خرابات — نگار مست در آغوش کردیم
روان ما چو محرم شد به اسرار — زبان لاف زن خاموش کردیم[۶]
شرار عشق در جان آتشی زد — چو دیگ مس هر دم جوش کردیم[۷]
مصلا را زدیم از دوش بر خاک — سبوی باده را بر دوش کردیم
(۸۳/الف)
شراب بی خودی در دل چکان شد[۸] — خرد را مست و جان مدهوش کردیم
جمالی معنوی در صورت ماست — چه شد گر از دغا سرپوش کردیم[۹]
برو ای مدعی بر وعده می‌باش — که ما خود کار فردا دوش کردیم
فراموشی است ما را ذکر مسعود — سماع عشق تا در گوش کردیم

النکتة الواجدة فی اشارات التواجد و الوجد و الوجود

قال الله تعالی: «إِذا ذُکِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُم» (حج/۳۵)

۱- ب و ک: نفوت.

۲- در *الرسالة القشیریة*، ص ۵۵۰: «فلا نبؤس ابداً»

۳- با: این درویش در معنی سماع غزل گوید.

۴- با: سماع عشق تا در گوش کردیم، ک و فا: سماع عشق چون در گوش کردیم.

۵- ک: برون.

۶- در نسخ ک و با جای این بیت و بیت بعد عوض شده است

۷- ک: که ما چون دیگ هر دم جوش کردیم، فا: چو دیگ مس به هر دم جوش کردیم.

۸- ب: چکانید.

۹- در نسخ ک و با جای این بیت نیز با بیت بعدی عوض شده است.

بدان که هُزّت سماع را ظاهر است و باطن است و ظاهر این حرکات مرئیة است و باطن این غلبات مخفیة. آنکه نظر به ظاهر گمارد، آن را لهو شمارد. چنانکه معاویه در حالت تواجد، نبی صلی الله علیه و سلم را گفت: «ما احسن لعبکم یا رسول الله[۱]» و آنکه نظر به باطن آن دارد آن را وجد انگارد. چنانکه مصطفی[۲] علیه السلام در جواب او گفت: «مه یا معاویه! لیس بکریم من لم یهتز عند سماع ذکر الحبیب»[۳]. از اینجا توان دانست که هزت در سماع، صفت اصحاب فتوت است[۴]. ای «من کان له قلب حی و نفس میت»[۵].

علامات حیات قلب آن است که در سماع ذکر حبیب در جنبش آید و مرده خود به هیچ جنبش ننماید.شیخ ما نظام الدین[۶] رضی الله عنه گفت: گوهر مرید در سماع پدید گردد. اگر در سماع به ذکر محبوبش هزت بود، در خور صحبت بود. که بدو زنده بود و ازو فروزنده. و اگر درو از سماع ذکر هیچ جنبش نبود، یقین باید دانست که دلش مرده است و جانش فسرده. از آن در محکم[۷] کتاب نشان محبان این گفت: «إِذا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُم» (حج/۳۵) ای اضطربت.

پس هزت در سماع، صفت اهل کمال بود. که او را از ذکر دوست غلبه‌ی آن جمال بود. چه، هر متحرک (۸۳/ب) به محرک دال بود. چون او را محرک دوست باشد، مغزش را این پوست باشد. یعنی، چنانکه حرکت اعضا به وجود روح دال است؛ همچنان هزت سماع از حیات دل به محبوب استدلال است.

اما هزت بر انواع است[۸]: هزت که در تن پدید آید[۹]، او را تواجد خوانند[۱۰] و هزت که که در قلب روی نماید، آن را وجد خوانند. و هزت که از روح برآید[۱۱]، به وجود محبوب

۱- ب: یا محمد

۲- ک: مصطفی باصفا

۳- هاشمی خویی، حبیب الله، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، ج۱۲، ص۲۸۰

۴- با و ک: قلوب است

۵- الرسالة القشیریة، ص ۵۴۸

۶- با و ک: نظام الحق و الدین

۷- اساس: «محکمه»

۸- ک: بر سه انواع است.

۹- فا: وادید آید.

۱۰- آن را تواجد گویند.

۱۱- با و فا: بزاید. ضمناً در نسخه ک در میان این جمله و جمله بعد آمده: آنرا وجود دانند.

بود که در سماعش همین مطلوب بود. پس تواجد، مستدعی وجد است. کما قال الصوفیه: «التواجد استدعاء الوجد»[۱] و وجد، قصد است به وجود محبوب. کما قال: «السماع نداء و الوجد قصد»[۲] و وجود از وجدان محبوب است به فقدان محب. کما قال النوری رضی الله عنه: «اذا فقدتَ وجدتَ[۳]»

پس هر که را تواجد نبود وجد نبود، و هر که را وجد نبود. وجود نباشد. و به محبوب شهود نباشد. چون صاحب سماع را تن به تواجد اضطراب نماید، دل از وجد به طلب مقصد[۴] آید. چون به مقصد برسد از خود برسد[۵]. که جانش به وجود محبوب چون سایه به به شهود آفتاب تابد[۶]. او را بدان از خود خمود بود و بدو وجود و ازو شهود[۷] بود. اینجا شاهد نباشد. که همه مشهود بود. اهل را این سماع مقصود بود که سماع آتش دلکش است. هر دل که به خود کشید او آتش است بل او همچو نمک‌زارست هر شوریده دل درو افتد گم آثار است.

محققان این طایفه گفته‌اند[۸]: «التواجد یوجب استیعاب العبد و الوجد یوجب استغراق العبد و الوجود یوجب استهلاک العبد. فهو کمن[۹] شهد البحر، ثم رکب البحر، ثم غرق فی البحر.»[۱۰] یعنی تواجد موجب استیعاب بود که آوند سمعش لبالب بدان شراب بود (۸۴/الف) و وجد به شهود مسموع استغراق بود، که در آن حالت قایل[۱۱] را به وارد لحاق[۱۲] بود و وجودش را به وجدان مسموع استهلاک بود. که آنجا حقیقت مشهود، از وَسمت شهود پاک بود. زیرا شهود که مقتضی اثنینیت است پاک بود و آن را صوفیه بدین ترتیب آورده‌اند

۱- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیه*، ج۲، ص۲۲.

۲- قشیری، عبد الکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، ج۲، ص۵۱۱

۳- ک: وجدک.

۴- ک: مقصود.

۵- با: برهد.

۶- با و ک: بدان شهود.

۷- با و ک: و ازو بدو شهود بود.

۸- با: محققان گفته‌اند.

۹- ک: یکن شهد.

۱۰- *رساله قیشریه*، ص ۵۵۰

۱۱- ک: قابل.

۱۲- با و ک: الحاق.

که: «قصود، ثم ورود، ثم شهود، ثم وجود، ثم خمود»[۱] یعنی خمود[۲] بشریت، به وجود ربوبیت دال است[۳]. هر که را این خمود نیست وجود آن[۴] محال است. هم ازینجا گفته‌اند:

وجودی ان اغیب عن وجودی   بما یبدوا علیّ من الشهود
و ما بالوجد لی فخر و لکن   فخرت بوجد موجود الوجودی

این درویش درین معنی گوید:

آن کو به سماع در تواجد آید[۵]   وجدش ز خدا روی به دل بنماید
پس وجد سوی وجود محبوب کشد   آنجا چو رسد نه مرد با خود باید[۶]

۱- رساله قشیریه ص ۱۴۲: «و ترتیب هذا الامر: قصود، ثم ورود ثم شهود، ثم جمود، ثم خود.»

۲- اساس: «وجود».

۳- با: نهب دال است.

۴- ک: آن وجود.

۵- با: آنکو به سماع تواجد واجد آید.

۶- با: آنجا چو رسد که مرد با خود آید. ک: آنجا چو رسد نه مرد با خود آید

الکشف الرابع عشر فی بیان حقیقة الروح

قال الله تعالی: «وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی» (اسراء/۸۵).

قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: «الارواح جنود مجندة تشام کما تشام الخیل فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف»[۱].

بدان که خداوند تعالی، سر روح از همه کائنات پوشیده است، به ادراک عقلی و احساس بصری او را کس ندانسته و ندیده. تا مصطفی علیه السلام با قوت نبوت درو سخن نگفته. و جمالش از کمال غیرت، از چشم نامحرم نهفته و به جواب گفته: «وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی وَ ما أُوتِیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیلاً» (اسراء/۸۵) بر اثبات وجودش اقرارست «و ما اوتیتم[۲]» از طلب شهودش انکار.

ای عزیز، روح اگرچه به آثار پیداست. اما عقل از ادراک ماهیتش[۳] شیداست. سخن در ماهت او حرام (۸۴/ب) است. که او وراء حد و مقدار کلام است[۴]. محققان گویند که شناخت روح به روح است. تا روح، نقاب[۵] از جمال عزت برنگیرد، در شمعِ[۶] عقل، نور معرفتش درنگیرد. روح حقیقت انسان است. کما قال الشاعر:

کُنت بالروح لا بالجسم انسانا

و صورت رحمن[۷] «إِنَّ الله خلق آدم علی صورته»[۸]. او نوری است از آن جمال ربوبیت تافته. هر آئینه که قابل قبول آن آمده؛ آن جمال به خود یافته. هم از آن، سخن در آن ممنوع است. که او از عالم صانع است نه از جنس مصنوع: «افشاء سرّ الربوبیة کفر»[۹]

ای عزیز، در آئینه وجهی که از عالم شاهد می‌تابد، آئینه را حقیقت است و شاهد را صورت. همچنان روح را وجهی است از جمال رحمانیت در آینه‌ی انسان. هر که از وجه آن جمال نگرد، راه به قدم برد. و گوید: «مِنْ أَمْرِ رَبِّی» ای مِن نور ربی.

۱- روزبهان بقلی، *عبهر العاشقین*، ص ۲۴: «الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ماتنا کرمنها اختلف».

۲- با: و ما اوتیتم من العلم، ک: و ما اوتیتم من العلم الا قلیلا.

۳- با: ماهیت و مائیتش.

۴- اساس و فا: «کام».

۵- ب: نقاب عزت.

۶- ب و ک: سمع.

۷- ک: و صورت رحمان است.

۸- ابرقوهی، شمس الدین ابراهیم، *مجمع البحرین*، ص ۱۱ و ص ۳۴

۹- غزالی، ابوحامد محمد، *قواعد العقائد*، ص ۱۱۶

مگر امام محطبی[۱] هم از کشف آن وجه گفت[۲]: «الروح لا تدخل[۳] تحت ذل[۴] کن، لأنّه لأنّه أمره و أمره کلامه و کلامه لَیس بمخلوق». و هر که از وجه آینه نظر کند، دامنش از لوث[۵] حدث تَر کند «الروح حادث لأنه جسم لطیف یقبل الترکیب». آری، روح اگرچه حادث است اما ابدی است و بقایش سرمدی.

محققان گویند ابد در آئینه‌ی حدوث جز وجه ازل نیست. پس حدوث را درو عمل نیست. اینجا حدوث عبارت از ظهور اوست در حدوث. چنانکه صورت شاهد در آئینه. این درویش درین معنی گوید: ای عزیز،

روح در آئینه‌ی صورت ظهور وجه اوست[۶]
شخص را بشناس کان هم اول و هم آخرست

و این بیت به غمزه‌ی حسن ابد، عین ازل[۷]. چون روح ابدی است و ابد ازل است، پس حسن ازلی نیز باشد.

شیخ ما نظام‌الحق والدین گفتی که: «حقیقت روح از تحت مدرکات حسیه و عقلیه خارج است. «لایلطفه[۸] حس و لا یدرکه عقل». آنچه ازو در بصر آید، تمثل است که او را قوتی است. به هر صورت (۸۵/الف) که خواهد خود را بنماید، اگرچه بی صورت بود. چنانکه آینه بی صورت است به همه صورت است. او مثالی است از مصور که از بی صورتی صورت پیدا می‌کند[۹]. و عقل را در ادراک[۱۰] شیدا می‌کند.

۱- اساس: قرطبی

۲- فا: از وجه آن کشف گفت.

۳- با و ک و فا: لا یدخل.

۴- احتمالاً «ظل» صحیح است.

۵- با: لوث حدوث، ک: «حدث» را ندارد.

۶- ک: روح در مرآت قالب از ظهور وجه اوست.

۷- با و ک و فا: عین ازل می‌گوید.

۸- ک: لایلتفه، ز: لا یبصره حس عقل و لا یدرکه.

۹- ک: که بی صورت صورت پیدا می‌کند.

۱۰- با و ک: ادراک آن.

ای عزیز، در هیچ چیز چندان اختلاف نیست که در روح است؛ چه از اصحاب سنت[1]
سنت[1] و چه از اقوام[2] بدعت. بعضی متکلمان اسلامیه برآنند که روح عرضی است کما قال:
قال: «الروح رایحة طیب.» و این اضعف الاقوال است، که مخالف نصوص است.

و بعضی فقهاء[3] بر آنند که جسم لطیف است. کما قال: «الروح جسم لطیف یحیی
الجسد[4]» و این قول مبین است که[5] اینان را عقل کثیف است که جسم گویند و روح نامند.
نامند. پس محقق شد که ناتمامند.

و حکما و بعضی از صوفیه بر آنند که جوهر است که درو سِرّ بقا مضمر است. این
قول به صواب قریب است و صاحبش را از معرفتش نوعی نصیب. که: «الروح جوهر
نورانی لا یوصف بالکم و الکیف»[6].

اما محققان گویند که روح از وَسمت این اسامی بری ست که او سِرّ رَبّ عَلی است. ما
مقریم به وجودش و منکریم از جحودش[7].

کما قال الجنید رضی الله عنه: «الروح استاثره الله تعالی بعلمه و لم یطلع علیه احد من
خلقه و لایجوز أنْ یعبر عنه باکثر مِن موجود»[8] او موجودی است بالله. مشهودیست من الله.
الله. متعالی است از کیف، و مقدس از ماهیت[9]. از کنه ادراکش عقل عاجز. و از اطلاع
شهودش حس موجز. که او[10] مثالی است از آن جمال بی کیف. چه، هر صفت که در
صورتِ ناظر بود، هم بدان صفت، صورت آئینه‌ی ظاهر بود. آنکه روح در کیف در نمی‌آید،
این سِرّ است. که ظهورش به خود نیست بل او خود نیست.

۱- اساس: «صفة»، البته نسخه‌ی ز «سنت و جماعت» است. فا: اصحاب سعه

۲- ک: قوایم.

۳- ک: و بعضی متکلمان و فقها

۴- ک: یحیی ازجسد به. با: یحیی به الجسد

۵- با: و این قول مبنی است بر این که مانند اینان را.

۶- جزائری، جابر بن موسی، *ایسر التفاسیر*، ج۱، ص۸۱: «الروح جوهر نورانی لطیف لا یدرک بالحواس.»

۷- ز: شهودش.

۸- السیرجانی، ابوالحسن علی بن الحسن، *البیاض و السواد*، ص ۳۴۵

۹- فا: کمیت.

۱۰- «او» از ز و ک نقل شد.

ای عزیز، هر که گوید که[۱] او عرض است (۸۵/ب) بر وی جمالش نه عرضی است که که در چشم سِرّش مرضی است. و هر که را ظن است که جسم است او را معرفتش نه به جز اسم است که او محروم از آن قسم است. و هر که را این یقین است که جوهر است، او را گوش دل چون حلقه بر در است، و نه لوح جمالش از بر است[۲]. اما هر که بروی وسمت وسمت این اسامی نمی‌نهد، عجز معرفتش خبر از معرفتش همی دهد که: «العجز عن درک الادراک ادراک»[۳].

انگشت به هر چه بر نهی او آن نیست[۴]

کما قال بعض الصوفیه: «الروح لطیفة یسری[۵] من الله الی اماکن معروفة لایعبر عنه[۶] باکثر من موجود»[۷] یعنی روح لطیف[ه ای] است که سریانش در اماکن[۸] من الله است و او را را در همه‌ی اشیاء راه است او باده است. نه جام و او قمر است نه غمام.

محققان گفته‌اند: روح را دو اعتبار است: سِراجی و زجاجی. هر که او را به علمی عبارتی کرده است، و از کشف اشارتی[۹]، از[۱۰] روح زجاجی است نه از[۱۱] روح سراجی.

محققان گویند: در پیش یک سراج «اللّهُ نورُ السَّماواتِ وَ الْأرْض» (نور/۳۵) هزار در[۱۲] هزار زجاج است. در همه از وجه عکس تافته یک سراج است. پس تعدد در روح به اعتبار زجاج بود نه اعتبار سراج. و حدوث او نیز بدین وجه است. این درویش در این معنی گوید: هست هزار در هزار آینه آفتاب یک

از مولانا[ی] روم است:

۱- با و ک هر کرا اعتقاد است.

۲- ک: و نه لوح جمالش اندر سرست

۳- همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، ص ۵۸ و نیز، ابن ابی الحدید، هبة الله، *شرح نهج البلاغه*، ج۱۱، ص۶۱

۴- ک: انگشت به هر چه بر نهی او نیست آن.

۵- با و ک: تسرّی.

۶- «عنه» از ک نقل شد.

۷- سلمی، ابو عبد الرحمن، *تفسیر السلمی*، ج۱، ص۲۹۵

۸- با و ک: درین اماکن.

۹- با و ک: اشارتی آورده.

۱۰- با: آن.

۱۱- با «از».

۱۲- «در» از فا نقل شد.

روح یکی دان و تن گشته عدد صد هزار   همچو که بادام‌ها بر صفت روغنی[۱]

پس هر که او را از عالم زجاج داند، تعدد و حدوث بر او اطلاق کند. و هر که از عالم سراج داند، داند که[۲] او جز یکی نیست و در این معنی هیچ شکی نیست.

حکما سه روح می‌گویند: روح نباتی و روح حیوانی و روح انسانی. و علما بر آنند که پنج است: یکی متحسیه[۳] و دوم متخیله و سیوم روح متعقله و چهارم روح (۸۶/الف) متفکره و پنجم روح القدس. اما نزدیک محققان، آن روح جز یکی بیش نیست. و این صورتِ تافتِ اوست در زجاج، که بر قدر صفای محل ظاهر می‌گردد و در هر محلی نامی می‌نامند. او عکسی است از نور الله در زجاج قلوب و به مشکاة قوالب تافته، در هر محلی نامی یافته. چنانکه آفتاب[۴]، چون از سرِ مشرق دلربایی درتابد؛ زمین ازو سه تاثیر یابد. یکی سایه، بعد حایل بود و دگر اثر، که بی حایل نازل بود. دیگر[۵] عکس، که محل صفای او را قابل بود. اگرچه این آثار از یکدیگر متفاوت باشد؛ اما در وحدت آفتاب[۶]، تفاوتی نیارند. پس روح نباتی همچو ظل بود که حایل دارد، و روح حیوانی چون حرور بود که حایل بر سر آرد، و روح انسانی چون عکس که[۷] از روی صفای محل از عین آفتاب پرده بر می‌دارد، و آن سرّی بزرگ است.

ای عزیز، عکس در نظر تحقیق عین شخص است که او را از خود نوری نیست و جز بدان وجه ظهوری نه. حرکت و سکنت عکس به شخص است[۸]. چنانکه عکس را به عین وجود است؛ همچنان عین را به عکس شهود است. چون یکی[۹] در آئینه بیند او باشد. آنکه جز این گوید نه نکو باشد. همه بی عقلش خوانند و بی حسن[۱۰] دانند.

۱- مولوی، جلال الدین محمد، *دیوان شمس*، ج ۶ ص ۲۴۴

۲- «داند که» از فا و با نقل شد.

۳- با: روح مجسم.

۴- با: آفتاب بر روی زمین.

۵- با: سیم.

۶- با: وحدت حدوث آفتاب.

۷- «که» از فا نقل شد.

۸- در نسخه با و فا +: و نطق و سکوت عکس به شخص است.

۹- در با و فا +: در آینه نگرد آنچه.

۱۰- با: بی حسن خرد. فا: و بی حسش دانند.

آری، اگر عکس عین شخصی نبودی؛ انا الحق و سبحانی به چه وجه روی نمودی؟ اگر در خاطرت آید که روح انسانی نیز متفاوت اند که اکثر ایشان[۱] ازین معنی بی نصیب اند، گوییم این تفاوت نیز در قابل است و نه در فایض. آفتاب بر قدر قابلیت محل، جایی خرد نماید و جایی بزرگ آید[۲]. چون محل بکلیت صفا یابد او[۳] به وجه خود درتابد. تا هر هر که عکس نگرد بی تفاوت شخص را یابد. و این تافت را در مرتبه‌ی اول امر گویند که (۸۶/ب) کل افراد نوع انسان را متساوی است. «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی» (اسراء/۸۵) ازین قبیل است. یعنی به واسطه‌ی «الروح امر من امر ربی[۴]» از دل به اعضا جاری شده تا حرکت و سکون اینان به امر او و ارادت دل باشد. و چون محل صفا پذیرد، منظورْ حکم ناظر گیرد. آنرا نفخ گویند. هم از آن، آن را اضافت به خود کرد «وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی» (ص/۷۲) ای اظهرت، و این ظهور عکس است بر صورت شخص، که بینهما تفاوت نبود. هر که را بدین وجه عکس مشهود بود، مسجود بود. و چون آن تجلی غیر منقطع گردد که ظهورش را ثبور نباشد و صفایش را کدور[۵] نباشد؛ این تافت را روح القدس گویند. اول مقام اتقیاء است و دیگر مقام اولیاء است و سه دیگر مقام انبیاء و بعضی اولیاء که محفوظند[۶]. اما در حقیقت یک حقیقت است که به چندین صور می‌نماید.

ازینجا توان دانست که روح، نه از عالم خلق است، که عین امر حق است. هر که سرّ خلقت شناخته بود، و خرقه ترکیب بر انداخته، او را مخلوق خالق نما توان[۷] گفت. چنانکه صورت آئینه از شاهد، اگرچه از وجه ظهورْ حادث است، که نبود شد[۸]؛ اما چون ظهورش بدوست پس هموست.

ای عزیز، اعیان که خلق شان به امر است دیگرند، و نفوس که خلق شان به ید است دیگر. خداوند تع نگر که در حق روح انسانی چه می‌گوید؟ چون ملایکه‌ی مقرب گفتند: خدایا بنی آدم را چون دنیا مسکن کردی، آخرت سرای ما کن و اینان را در آن نه جا کن[۹]:

۱- با: انسان.

۲- اساس: «جایی خود رو نماید و جایی بزرگ».

۳- اساس: «و».

۴- با و قا: الروح امر الله.

۵- قا: کدروت.

۶- با: اولیا محموظند. ز: اولیا محظوظند.

۷- اساس: «تواند».

۸- با: که نه او شد.

کن[۱]: «فاوحی الله الیهم اِنّی لا اجعلُ من خلقتُ بیدی کمن قلتُ له کُنْ فیکون» یعنی آن را که از ید تصرف خود ظاهر کنم آنچنان نباشد که از وجه امر خود ظاهر شود.

هم ازین، بعضی صوفیه گفته‌اند: «الروح لم یخرج من کُن لانه لو خرج من کُن (۸۷/الف) فکان علیه ذل[۲]، قیل فمن ای شیء[۳]، قال من بین جماله و جلاله سبحانه بملاحظة الاشارات و خَصَّها[۴] بسلامه و احیاها بکلامه و هی معتقة مِن ذُل کن»[۵] یعنی روح، روح، نه همچو مخلوقات از نطق[۶] ظاهر است. که در آئینه‌ی خلقت منظور از وجه او ناظر است. مخصوص است به سلامش. وحی است به کلامش. پس او عکسی بود از آن جمال و پرتو[ی] از آن جلال، که به ملاحظه‌ی اشارت، جز عکس از پرده‌ی جمال و جلال بیرون نیاید. و چون آن در محل صافی افتد، آن[۷] جمال و جلال نماید. مراد از سلام، همین است. که سلامتی عکس، جز به صفای محل نباشد. و چون نطق عکس تعلق[۸] به شخص است، «احیاها بکلام[۹]» راست بود و آن را که این وصف باشد از «ذلِّ کُن» آزاد بود و گرد حدوثش بر باد بود.

پس ارواح ملائک، بدین نظر وجود امر الله باشد و روح انسانی به ظهور ید تصرف، صورت تجلی ذات. پس نسبت ارواح ملکی به ارواح انسانی، چنان باشد که نسبت کواکب با قمر و هیأت قمر را در ظهور تفاوت است. او به هر هیأتی نام[ی] دارد. و چون ناقص بود، در غایت نقصان هلالش گویند. و چون کامل بود، در غایت کمال بدرش نام نهند و تسمیه‌ی قمر به هر دو حالت بر او اطلاق کنند. او را در سیر ترقی است. اما کواکب بر یک نورند و ایشان بر یک وجه ظهور. در هیأت اینان تفاوت نیست هم از آن از دید آفتاب دورند. ملایک را نیز ترقی نیست. کما قال الله تعالی فی شان جبرئیل علیهما السلام[۱۰]: «و

۱- با: در آن جا کن.

۲- با: ذل کن، ز: ذل فعل.

۳- با: فمن ای شیء خرج.

۴- ز: و حَفَّها. با: و خصاها.

۵- ملا صدرا، محمد ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار*، ج۹، ص۲۱۴

۶- با: از کن، ز: از نطق کن.

۷- با: عین آن

۸- با و فا: ملحق، ز: متعلق.

۹- فا: بکلامه.

۱۰- با: علیه السلام.

ما مِنّا اِلّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُوم» (صافات/۱۶۴) هم از آن از رؤیت الله محجوب آمدند که دید آفتاب، کواکب را آفت است. اما قمر، به خود نوری ندارد و از خود ظهور نه. در آئینه‌ی او آنچه می‌تابد (۸۷/ب) آفتاب است. که او را از وجهش بتاب[1] است. او درجه‌ی قبول خود[2] خود[2] جز آفتاب نمی‌بیند. از آن در چهار بالش خلافت در شهر قلب می‌نشیند. روح انسانی انسانی که مُشرَف است به رؤیت، بدین تجلی است[3]. بل بدین نظر، او عین رؤیتی است که ظهور در قمر، آفتاب راست. او جز قابلی بیش نیست پس اوئی او آفتاب است.

اینجا انسان را باید شناخت که او کیست. مگر ممکن را هم از آن ممکن می‌گویند که او عدمی است که قابلیت قبول وجود به واجب دارد[4]. پس آنچه درو باشد همچو [او] باشد[5] _فهم من فهم_

این درویش را صوفیی به صفای وقت سؤال کرد که روح چیست؟ از زبان حالم بی اختیار بر آمد که همین سایل، مسئول است و آنکه این معنی نداند در شناختِ حقیقتِ روح معزول است و این قطعه انشاء افتاد:

سوالی کرد از من نکته دانی   که بر من گوی چیست از زندگانی[6]
به در از خاک و باد و آب و آتش   چه باشد، جان بکن شرح این معانی
بگفتم جان به آثار آشکار است   به معنی اوست سایل[7]، گر تو دانی
اگر از مجلس صورت برآیی   شود معلوم از جانان که جانی[8]

نبیند تو چنان از خود نهانی   جهان را نیک بیند لیک خود را[9]
تو آن[1] معنی به صورت ترجمانی   ز وجهش جان چو نور آفتاب است

۱- اساس: «ثبات»

۲- با: او در وجه خود، فا: در وجه قبول خود.

۳- با: - «بدین»

۴- با: پس از این جمله آمده: اینجا منت باری و اینجا تنت غباری.

۵- ز: هم او باشد. با: آنچه درو باشد همان باشد.

۶- با: که بر من چیست گو این زندگانی، فا: که برگو چیست آن زندگانی.

۷- فا: مایل.

۸- اساس: «شود از معلوم جانان جانی».

۹- با و فا: جهان از چشم بیند لیک خود را.

که تابد در تو نور لامکانی　　بکن آئینه‌ی دل را مصقَل
ز جانان باز بشناسی[2] تو جان را　　نماند مر تو را، تو عین آنی[3]
نشان یابی ز سر جان مسعود[4]　　غبار تن اگر از خود نشانی

روح حقیقت هم[5] انسان است. هم بدان، حقیقت[6] صورت (۸۸/الف) رحمان است. او وجهی است از آن جمال و از عین حقیقتش مثال. هر که درو فرو شود او نماند، بی‌خود او شود. پس چون خود تو است[7] تو از وجه حقیقت جانی و چون جان وجهی بود از آن جمال، پس تو به حق جانانی. از تن برآیی و به حد جان در آیی. تا یابی خدای را به خدایی. این درویش درین معنی گوید:

آنجا من است و یاری، اینجا تن است غباری[8]　　از سر تو بار افکن وز تن غبار افشان[9]

اگرچه هر کس بر قدر کشف خود به روح اشارتی کرده و آن را به عبارتی آورده. اما آنکه جامع اقوال است که مبنی از کشف کمال است این است: «فالصحیح[10] عندی[11] انّ الروح شئ لطیف خفي بالذات و ظاهر بالآثار، تظهر تصرف صفات السبعة بتعلقه فی الجسد و یزول بمفارقته و هی صورة بیانیة لتصرفه[12] تعالی فی العالم لایطلعه[13] حسّ و لا[1] یدرکه عقل»

۱- اساس: «ترا».

۲- ز: ز جانان باز نشناسی تو جان را

۳- با و فا: نماید مر ترا بی تو تو آنی.

۴- با: نشان یابی ز سر جان چو مسعود.

۵- با - «هم»

۶- با: انسان هم بدان حقیقت

۷- با: پس چون حقیقت تو اوست. فا: پس چون حقیقت خود تو اوست.

۸- با: این ضبط در حاشیه آمده، فا: آنجا من است باری و آنجا تنت غباری.

۹- فا: از سر تو باری افکن وز رخ غباری افشان.

۱۰- با: فالصحیح عندی.

۱۱- «عندی» از با و فا نقل شد.

۱۲- با: لتعرفه.

۱۳- ز: لایلطفه. فا: لایلتقطه.

ای عزیز، هیچ حدی تمام تر از این روح را نیست. یعنی[۲] خداوند تع پنهان است به ذات و پیدا است به آثار[۳]. روح نیز به ذاتْ مستور است و به اثر حیاتْ مشهود، چه جسد به تعلق او تصرف صفات سبعه را قابل می‌گردد و به مفارقتش، آن تصرف ازو زایل می‌گردد.

پس او از روی تصرف در جسد، صورت بیانیه بود[۴] مر تصرفش را در عالم. «وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلی» (روم/۲۷). پس قالب نموذجی بود از عالم. و اعضا درو همچو اشیا و قوا در اعضا همچو روحانیات در جسمانیات و روح وجهی از آن جمال و پرتوی از آن جلال؛ بل عکسی از تجلی ذات. چنانکه خداوند تعالی نه درون عالم است نه برون[۵]، نه متصل بدو نه منفصل ازو. همچنان روح بالعین (۸۸/ب) با قالب است که از آن عین عکس است و از آن تجلی وجه بدین وجه. در همه[۶] صورت تافته است و هر ذره چون مه[۷] به خود آفتاب یافته هر که در خود فرو شد از دوئی یکتو شد. بل خود نماند بیخود او شد. مگر تُرک الله ازینجا گفت:

ز عین عزتِ حق، آدمی نموداری است   چو عکس[۸] آب که از آدمی نموداری است[۹]

ای عزیز، حقیقت روح این است. داند آن را که حق الیقین است. و آنچه ازو در نظر حس نماید، یا در تصور عقل آید، تمثلی است ازو؛ نه حقیقت او. چنانکه روح الامین به[۱۰] صورت دحیه‌ی کلبی نمودی، آن صورت بالیقین او بودی. اگرچه بالحقیقه او[۱۱] نبودی. همچنان روح را قوتی است که هزار در هزار صورت به تمثیل نماید؛ و یکان یکان صورت

۱- با: لم.

۲- با: یعنی چنانکه.

۳- فا: بالآثارهم از اینجاست که من عرف نفسه فقد عرف ربی.

۴- با: پیدا بود. فا: بائنه بود.

۵- با: برون عالم. فا: بیرون عالم.

۶- او در همه.

۷- نسخه با و فا: - «چون مه».

۸- اساس: چون عکس.

۹- در *دیوان امیرخسرو دهلوی* ص ۵۷۶ چنین آمده است:

وجود آدمی از عین عزتش عکس است   چوعکس آب که از آدمی نمودار است

۱۰- فا: که به

۱۱- با: خود. فا: بر حقیقت خود

در تجلی ازو مثال آید. تا هر که یکی از آن صورت بیند او را دیده باشد. «الارواح جند من جنود الله»[۱] مبین آن تمثل است.

آری جند[۲] شمس جز نظرات[۳] او نتواند بود؛ که او بدان جنود قاهره، موکب کواکب مغلوب می‌گرداند. چون آن جنود از جنس شاه هست، او را به هر صورتی راه است[۴]. یعنی یعنی در هر آئینه که نظری از نظرات آفتاب افتد، آفتاب بدو پیدا آید، و چشم ناظر در نظاره اش شیدا آید داند که هر فردی ازین جند سلطان است که در وجهش از وجه او تبیان است. پس این به نسبت آن است. اگرچه به حکم مرایا در ظهور آن وجه تنوعِ و تعدد باشد؛ اما از روی متجلی، آن کثرت عین وحدت بود. زهی جند الله که آن نعت «فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّه» (بقره/۱۱۵) دارد.

ای عزیز، این نظرات، پیش از مرایای قوالب بود. بل مرایای قوالب هم بدان وجه روی نمود. به اعتبار مرایا، هر نظری (۸۹/الف) وجهی گشود. بدین رمز هر که آگاه است داند که جنود عین شاه است. اگر «إنّ الله خلق الارواح قبل الاجساد»[۵] را به «اول ما خلق الله نوری»[۶] ربط دهی، دانی که یک وجه است که وجوه می‌نماید. و یک شاه شاه است که جنود می‌آید.

مگر از مصطفی علیه السلام نشنیده ای که گفت: «ان الله خلق نوری من نوره»[۷] اینجا خلق جز به معنی ظهر نتواند بود، و اگر نه، مذهب دهریه ثابت گردد که «مِن» در اصل[۸] برای تبعیض راست و نورش منزه است از تبعیض.

پس خلق نورش از آن نور، همچو ظهور عکس بوده است از شخص که در محل صفا بر صفت او می‌تابد. تا هر که این جوید او را می‌یابد. بی آنکه چیزی از شخص در عکس درآمده است؛ یا ازو نقصان شده. حقیقت خلقت که بی ماده و مدت [و] مادر و پدر بود[۹]، هم بدین وجه است که ظهور عکس از شخص. «فهم من فهم».

۱- سیوطی، جلال الدین، *الدر المنثور*، ج۶، ص۳۰۹ به صورت: «الروح جند من جنود الله.».

۲- فا: جنود.

۳- فا: ذرات.

۴- فا: نگاه است.

۵- شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، *معانی الاخبار*، ص۱۰۸

۶- احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللئالی*، ج۴، ص۹۹

۷- صدر المتالهین، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، ج۴، ص۳۸۴، به صورت: «ان الله خلق نوری من نور عزته»

۸- با و ز: در اصل وضع.

۹- با: که بی ماده و مدت بود.

پس ازینجا توان دانست، روح اگرچه مخلوق است، اما از جهت وجه ظهور خالق، معشوق است. و اگرچه هر مخلوق که هست حادث است؛ اما وجهش عشق قدم[۱] را باعث است. مگر واسطی ازینجا گفت: «ما حدث الله شیئا اکرم من الروح». این درویش درین معنی می‌گوید:

مثال روح از نور خدائی است / نهفته در رداء کبریایی است[۲]
وجودش را حیاتی دان مجسم / به لوح صورت او را اسم اعظم
تنش از قدرت و دل از ارادت / ز علمش جان و ذاتش غیر مادت
نه چشم او را ولی پیوسته دیدن / نه گوش او را ولی دایم شنیدن
زبانش نی و می‌گوید سخنها / به کار اندر همه تنها [و] پنهان[۳]
اگر گویم بشر عقلم بخندد[۴] / و اگر گویم خدا نی[۵] دل پسند (۸۹/ب)
خدا را صورت و ما راست معنی[۶] / به هر وجهی دگر دارد تجلی
نماند حاجبی و[۷] شاه باشد / به هر صورت مر او را راه باشد
جمال او برون[۸] از چشم ادراک / کنی هر چش[۹] تصور، او از آن پاک
چو امر و[۱۰] خلق را «کن» ربط داده / به غیر ماده و مدت بزاده
ز شهرستان حسنش نازنین[۱۱] است / نه او از آسمان، نی از زمین است
جهانِ عشق را معشوق او دان / به خالق خاص تر مخلوق او دان

۱- با: قدیم.
۲- با: نهفته در ردایی کبریایی است.
۳- با و فا: بکار اندر همه تنها به تنها. ز: به کار اندر همه تنها و تنها
۴- در اساس این مصراع تکرار شده است.
۵- فا: خدایش.
۶- با: خدا را صورت و معنی ما راست.
۷- فا: او .
۸- با: نهان.
۹- اساس: حسن.
۱۰- «واو» از فا نقل شد.
۱۱- فا: نازنینی.

ای عزیز، روح را سرّی است با قالب. اگر آن سرّ بدو روی نماید، قالب عین روح آید. و این معنی در رؤیا محقق گردد. آنکه انسان به خواب، قالب خود را به مقامی بیند، این قالب نباشد. اما او جز این قالب نداند، که در عالم او، این قالب عین آن قالب است. و آن قالب خود تمثل روحِ است. پس[۱] قالب در آن عالم، عین روح باشد تا این باب[۲] فتوح باشد. همچنان حق حق را سرّی است به ارواح، اگر آن سر هویدا گردد؛ روح از روحیت در گذرد و به خدا پیدا می‌گردد. او در آن تجلی از خود جدا[۳] باشد، و به خدا، خدا باشد. استاد روم گوید:

چون روح در نظاره فنا گشت این بگفت   نظاره‌ی جمال خدا جز خدا نکرد[۴]

پس بدین نظر، قالب تمثلِ[۵] روحْ و روحْ تمثل رب سبّوح [است]. و چون متمثل به حقیقت خود در تابد، صورت تمثل خود را نیابد.

بدان که مصطفی علیه السلام فرمود «إنَّ الارواح[۶] جند من جنود الله لیسوا بملائکة و لهم رؤوس و أید و أرجل»[۷] عبارت است از تمثل روح به قالب، و آنکه گفت «انّ الله (۹۰/الف) خلق آدم علی صورته»[۸] اشارت است به تمثل ذات از وجه روح[۹].

ای عزیز، اگر او تع وجه ربوبیت[۱۰]، که روحش خوانی، در مرآت قالب بشریت روی ننمودی[۱۱]؛ معرفتش مستحیل الوجود بودی. اول در آئینه انسانیت وجه صفاتش درتافت؛ پس انسان او را بدو دریافت. علم او از وجه علم، و ارادت از وجه ارادت و قدرت از وجه قدرت و حیات از وجه حیات و سمع از وجه سمع، و بصر از وجه بصر و کلام از وجه کلام. اینجا «عرفت ربی بربی»[۱۲] همان ذوق دارد که «من عرف نفسه فقد عرف

۱- پس از با و ز نقل شد.
۲- فا: از این باب.
۳- ب: خدا.
۴- مولوی، جلال الدین محمد، *دیوان شمس* ج ۲ ص ۱۸۰
۵- فا: پس بدین قالب تمثل خود را نیابد. آنکه مصطفی صلی الله علیه و سلم فرمود ان الارواح... .
۶- اساس: «الروح»
۷- رازی، ابن ابی حاتم، *تفسیر ابن ابی حاتم رازی*، ج ۱۰، ص ۲۳۹۶.
۸- کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۳۴، نیز ر.ک. ابرقوهی، شمس الدین ابراهیم، *مجمع البحرین*، ص ۱۱ و ۳۴.
۹- فا: ارواح.
۱۰- با: ربوبیت خود. فا: وجه ربوبیت خود را.
۱۱- با و ز: قالب بشریت ننمودی.
۱۲- قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، ص ۳۶۵

ربه»[۱] که حقیقتِ انسان، صورتِ رحمان است. پس معرفتش، معرفت[۲] حق را بیان است. بل بل در[۳] نظر تحقیق، این عین آن است. اما روح را تجلیات است. در هر تجلی، او را وجهی است و او به هر وجهی متجلی به عالمی، که مبدأ و معادش خوانند[۴] و صوفیه را در آن بس بس لطایف است و نکات است. این درویش درین معنی غزلی گوید:

از ره چشمان تو بینای مطلق ناظرست — چشم را از غیر او[۵] بردار[۶] کان شه حاضر است
از ره معنی همان یارست صورت این و آن — عین همچون نور جان[۷] کاندر حولس ظاهر است
تعبیه کرده است امر خویش را در هر دلی — جسمها مامور جانها، امر دلها آمرست
خاک و باد و آب و آتش را توانایی کجا — خود به هر عضوی که می‌بینی وجودش قادرست
این همه اشیاء به یک نورند تابان تا ابد[۸] — هرکه می‌بیند دوئی در راه وحدت کافرست (۹۰/ب)
هر چه‌اندر چشم می‌آید، خیالی دان ازو — عین هست آن کز درون دیده‌ی دل[۹] باصرست[۱۰]
ذات را پرده‌ی صفات است و صفاتش راست فعل — خود حجاب حسن خود آن شاهد پرده درست
روح را در آینه‌ی صورت ظهور وجه اوست — شخص را بشناس کان هم اول و هم آخرست
از ازل رویی بدان حسن ابد کرده است یار — در پی معراج دل شو قاب قوسین این سرست
گر تو را چشم حقیقت باز شد لب را ببند — زانکه صم و بکم و عمی از رمز مردان منکرست
نکته‌ی اسرار مسعود از همه پوشیده دار — چون ترا معلوم شد کان عالم سِر[۱۱] ساترست

۱- همدانی، عین القضاه، *تمهیدات*، ص ۱۲
۲- نسخه با - «معرفت».
۳- «در» از با و ز نقل شد.
۴- با: که مبدا و معاش و معادش خوانند.
۵- ز: غیر حق.
۶- اساس «کردار».
۷- فا: جان دیده ناظر است.
۸- با: در ابد.
۹- با: دیده جان.
۱۰- فا: جان دیده ناظر است.
۱۱- فا: عالم السر. البته در حاشیه به جای این مصرع آمده: چون تو می‌دانی که عالم جمله ستر ساتر است.

النکتة اللاحقة[۱] فی اشارة المبدأ و المعاد[۲]

قال الله تعالی «وَ هُوَ الَّذِی یَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ» (روم/۲۷)

بدانکه وجود حقیقت انسان، برای شهود تجلی رحمان است که آن معنی را جز بدین صورت ظهور نیست[۳] و آن حقیقت روح است که در مرآت انسانیت وجه رب سُبّوح است. مبدأ، عبارت از سرِ اوست، در کنه جمال ازلیت. و این را عالم قوت گویند. چنانکه قوت تنویر در آفتاب. و معادش[۴] اشارت به تافت آن وجه است در مرایای قوالب. و ظهور آن را مراتب است. اول بر صفت قلّت بود و آن همچنان است که در آئینه‌ی قمریت هلال از وجه آفتاب چون محل[۵] (۹۱/الف) بکلیت صفا پذیرد و[۶] عکس صفت شخص گیرد[۷]، هلال در آینه‌ی آینه‌ی قمریت بدر شود و شمس، قدر نماید. و این کمال کمال است و آوردن روح مبدأ در[۸] معاش، از بهر ظهور آن جمال است. پس مبدأ روحِ ازلیت باشد[۹] و معادش، جمال ابدیت. و معاش، ظهور او در مرایای قوالب بشریت. کفر و ایمان، سعادت و خذلان هم بدین وجه است. او را به طلبِ کمال، سری است در ادوار نبوت و اطوار ولایت. چنانکه سریان نور شمس، در قمر از هلالیتَ تا بدریت. و این همه ادوار و اطوار معاش است. چون اطوار آن نور به سیرِ ذات آید، قمر را[۱۰] به قرب شمس، محاق روی نماید. تا همگی شمس بود و قمریت نه و شمس را جز شمس نظر نه. این را معاد گویند. «کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاَّ وَجْهَهُ» (قصص/۸۸).

پس عبارت از معاد، رؤیت است و آن ظهور وجه ازلیت است که در صورت ابدیت که حدوث عبارت از درجات آن ظهور است ازینجا روشن گردد. که بر ذره از کلْ مطالع همان نورست[۱۱]. این درویش در این معنی گوید:

۱- «اللاحقه» از با و ز نقل شد.

۲- ز: «فی اشارات المبدأ و المعاد و المعاش».

۳- در با: جز این صورت ظهور نیست و آنکه از این صورت منکر است او را در حقیقت شعور نیست.

۴- فا: معاش.

۵- فا: چون تجلی.

۶- «واو» از فا نقل شد.

۷- اساس: «گرد».

۸- با: از مبدا.

۹- ز: وجه ازلیة.

۱۰- چنانکه قمر را.

۱۱- با +: داند آنرا که آن وجه منظور است و خود او از کشف آن مستور است.

گر[1] از خودی خویش، برون آیی تو در پرده‌ی توحید، درون آیی تو
تا از روش[2] چون و چرا برگذری از خود شده، بی چون و چرا آیی تو

یا ایها الناس، این کتاب مرآت است[3] که چهارده کشف دارد[4]. هر که او را دریابد در آینه رویش[5] وجه الله درتابد.

پس در صفای این آینه، نظر باید کرد و از گذر تقلید، گذر باید کرد. تا بدانید آنچه می‌خوانند، آنید[6]. اما مرد باید که بند طبیعت شکند و خرقه‌ی ترکیب فکند. پای بر خود نهد و از از حدِ جهت جهد تا او را این کشف میسر شود و او (۹۱/ب) بدان وجه در خور شود[7]. پس محقق گردد که همو رونده است و همو راه، و همو بنده است و همو شاه. کشف چیست؟ آنکه خودت مستور آید. مرآت چیست؟ آنکه خدات نماید و محجوب کیست؟ آنکه به خود ماند.

و کاشف[8] کیست؟ آنکه خود را از خود برون نشاند[9]، و از خود به خدا فرق نداند. هر هر که این معنی بداند، بدان طایفه ماند و آنکه فهمش نیست به خود درماند. در عزل[10] کوش و خود را درین حلقه آر تا کشف تمام شود و تو را مکاشف نام است.

بیایید، بیایید، بیایید[11] که خود طالب و مطلوب، شمایید
نهانید، نهانید، ازین چشم که بسته است[12] عیانید، عیانید، اگر پرده گشایید
نه خاکید، نه بادید، نه آبید، نه آتش همه سر خفید، همه نور خدایید
دریغ است، دریغ است، درین خاک بمانید[13] گهرهای لطیفید[14] ز دریای صفایید

۱- اساس: «اگر».
۲- با و ز: و راز روش.
۳- با و ز: این مرات است.
۴- در نسخه با +: و هلال روح را بر وجه بدر تجلی آرد عارف که سر کشف دارد آن دریابد. ز: و هلال روح را بر وجه بدر تجلی دارد. هر عارف که سر کشف آن دریابد در آینه وقتش وجه الله درتابد.
۵- با و فا: آینه وقتش.
۶- با: تا بدانید آنچه می‌خوانید آنید. فا: تا بدانید آنچه می‌جوئید. اساس: می‌خوانند آیند.
۷- اساس: «خود شود»، فا: شود و آن وجه را در خور شود.
۸- فا: مکاشف.
۹- اساس: برون نشاید.
۱۰- ز: غزل. فا: درین غزل گوش دار.
۱۱- با و ز و فا: کجایید کجایید بیایید بیایید
۱۲- فا: ازین چشم که دارید
۱۳- فا: که در خاک بمانید
۱۴- اساس: لطیفند

یکی بحر، یکی بحر، محیط است، جهان را ‌ ‌ شما[1] غرق درآیید، در این خشک چرایید
بدرید، بدرید، حجاب حدثان را ‌ ‌ برآیید، ببینند[2]، که خورشیدِ بقایید[3]
چه ماندید، چه ماندید، درین جسم مکدر ‌ ‌ برآیید، ازین سُفل، که از علو علایید (۹۲/الف)

قریب است قریب است که «من حبل ورید» (ق/۱۶) است ‌ ‌ شما دور، شما دور[4]، که در بندِ هوائید
چه بینید، چه بینید، درین حسنِ دروغی ‌ ‌ ببینید رخ خویش، که خود عین لقائید

امیرید، امیرید، چه حور و[5] چه ملایک ‌ ‌ همه سجده بیارند، اگر روی نمایید
چه گردید، چه گردید، بهر سوی[6] بهر کوی ‌ ‌ از آن سو که شمایید، همان سوی گرایید
خرابات، خرابات، ره مرد خراب است[7] ‌ ‌ که دین و دل و مال ببازید، در آیید
چه این ملک چه آن ملک اگرچه که[8] دوکون است ‌ ‌ نخواهید، نخواهید، که بس بیش بهایید[9]
روانید، روانید، ازین مرحله چون باد ‌ ‌ چه مغرور، چه مسرور، درین کشک سرایید
بپرسید، بپرسید، ز مسعود در دوست ‌ ‌ کجایید، کجایید، بیایید، بیایید[10]

چون این غزل شنیدی، و خود را خود ندیدی، جمال آن آیات[11] درین مرآت بین! تا گویند[12] مشاهده[13] به حق الیقین «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلّٰهِ الْواحِدِ الْقَهّار» (غافر/۱۶):

با آنکه[1] هزار جلد کاغذ خوانی ‌ ‌ تا در تو خودی بود، خدا کی دانی

۱- اساس: «شمان»، طبق با اصلاح شد

۲- با: ببینید

۳- با: لقایید

۴- با: و دورید چه دورید ز: دورید شما دور. اساس: «دورید شمان دور».

۵- با و فا: حورا

۶- فا: به هر کوی

۷- با: ره مردان خدایست

۸- «که» از فا نقل شد.

۹- اساس: «که بس رهائید». طبق ز اصلاح شد. با: بس و بیش بهائید. فا: پس و پیش شمائید.

۱۰- اساس: «بیایید بیایید بیایید».

۱۱- نسخه‌ی با: - «آیات».

۱۲- اساس: «گویید».

۱۳- با: بی مشاهده.

گر از حد خود خویش برون بنشانی دانی به یقین هر آنچه جوئی آنی[۱]

الحمد لله رب العالمین علی اتمام مرآت العارفین و الصلوة علی محمد سید المرسلین و خاتم النبیین و علی آله و اصحابه اجمعین الطیبین الطاهرین تمت[۲] کتاب مرآت العارفین من مصنفات سلطان الموحدین شاه زاده مسعود بک رضی الله عنه، کاتب الحروف فقیر الحقیر المُفْتَقر الی الله الرَّحمن، شیخ یوسف بن شیخ عبدالله، الشهر شعبان به تاریخ اول یوم الاحد وقت العصر[۴] (۹۲/ب)

۱- اساس: «آن را که».

۲- اساس «دانی». در نسخه‌ی با پس از این بیت کتاب با این عبارات به پایان می‌رسد: نسخه *مرآت العارفین* تصنیف حضرت مسعود بک قدس الله سره الاصفا رفع الله روحه ابدا. از خط فقیر حقیر محمد عظیم الدین؟ به تاریخ سوم شهر ربیع الاول سنه ۱۱۵۱ ارقام یافت. تمت. تمام شد

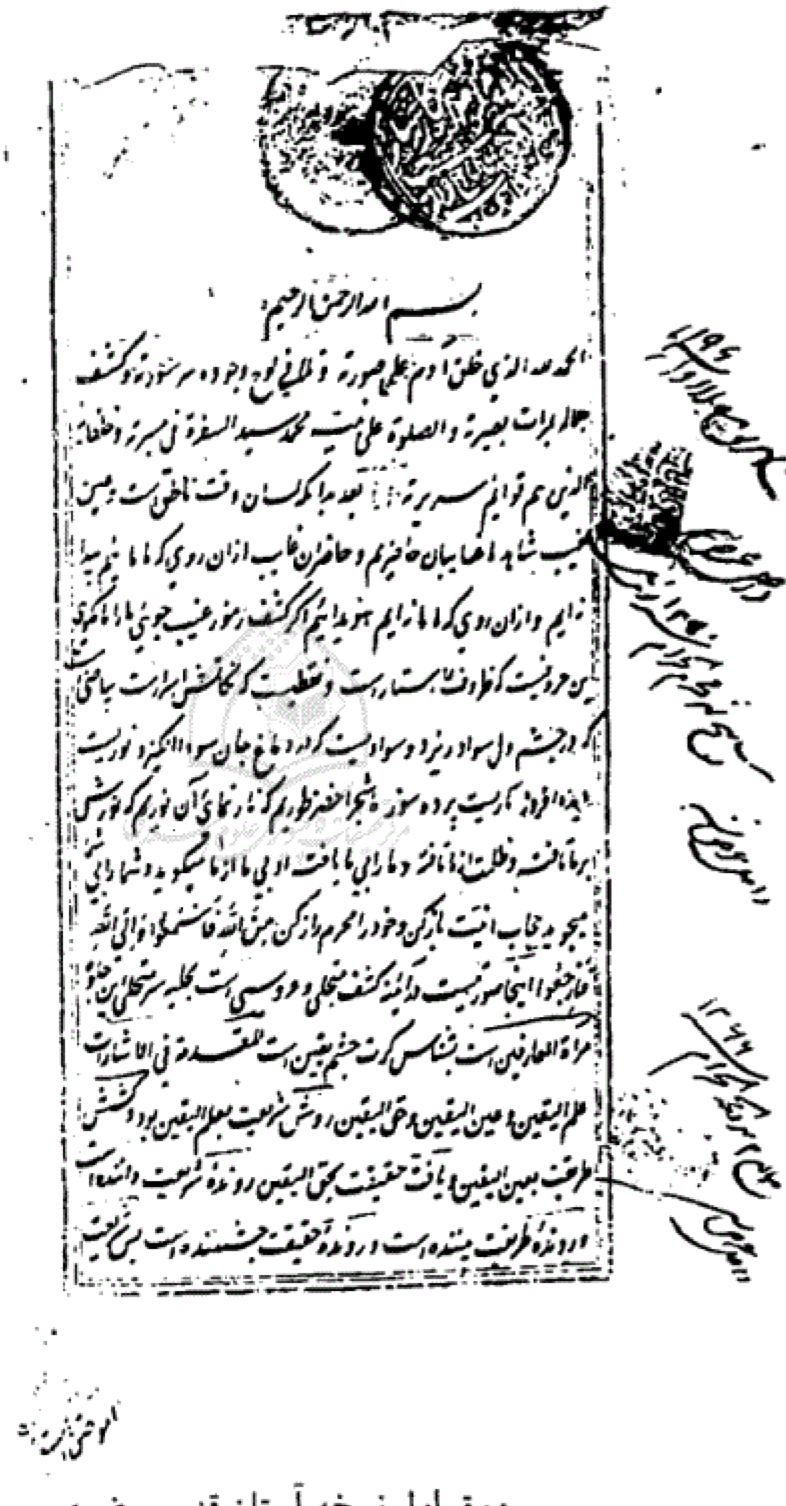
۳- فا: «الحمدلله رب العالمین علی اتمام *مرآت العارفین* و الصلوة و السلام علی سید المرسلین خاتم النبیین حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و سلّم و علی آله و اصحابه اجمعین به دست خط فقیر الحقیر امید دار لطف خدا غلام مرتضی ولد حافظ جلال‌الدین بن حافظ محمد جمال بن جان محمد مغفور مبرور به تاریخ بیستم رجب المرجب روز شنبه سنه ۲ عالمگیر ثانی پادشاه غازی خلدالله ملکه و سلطانه به اتمام رسید.

نوشته بماند سیه بر سفید نویسنده را نیست فردا امید

۴- ز: الحمد لله رب العالمین علی اتمام *مرآت العارفین* و الصلوة علی محمد سید المرسلین و علی آله و اصحابه و ازواجه و ذریاته اجمعین الطیبین الطاهرین. اللهم صل علی محمد و علی آل محمد بعد کل معلوم لک و بارک و سلّم علیهم. خاتمه کتاب.

این کتاب مستطاب فرخنده القاب که معروف به *مرآت العارفین* است و هر حرفش گوهر شاهوار علم و یقین به تاریخ چهاردهم شهر ذیحجة روز جمعه صورت اتمام و رونق اختتام پذیرفت.

امید از جناب فیض مآب دانایان روزگار و عارفان هوشیار آن ا ست که هر گاه به مطالعه این نسخه متبرکه پردازند کاتب را به دعای مغفرت یاد آرند و اگر احیاناً سهوی رفته باشد به ذیل کرم و عطا بپوشند.



بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الذی خلق آدم علی صورته و تجلی فی مرآة وجوده سر ستوره و کشف
جمال برات بصیرته والصلوة علی نبیه محمد سید السفرة فی سیره و خلفائه
الذین هم قوام سر سریرته اما بعد بدانکه انسان وقت ناطق است و عین

ورق اول نسخه آستان قدس رضوی

گر از خود خویش برون بنشینی

دانی بیقین هر انچه جوئی دانی

الحمد لله رب العالمین علی اتمام مرات العارفین

والصلوة علی محمد سید المرسلین وخاتم النبیین

وعلی اله واصحابه اجمعین الطیبین الطاهرین

تمت

کتاب مرات العارفین من مصنفات سلطان

الموحدین شاه زاده مسعود بک رضی الله عنه

کاتب الحروف فقیر الحقیر المستغفر الی الله الرحمن

شیخ یوسف بن شیخ عبد الله الشهیر شعبان

بتاریخ اول یوم الاحد

وقت العصر

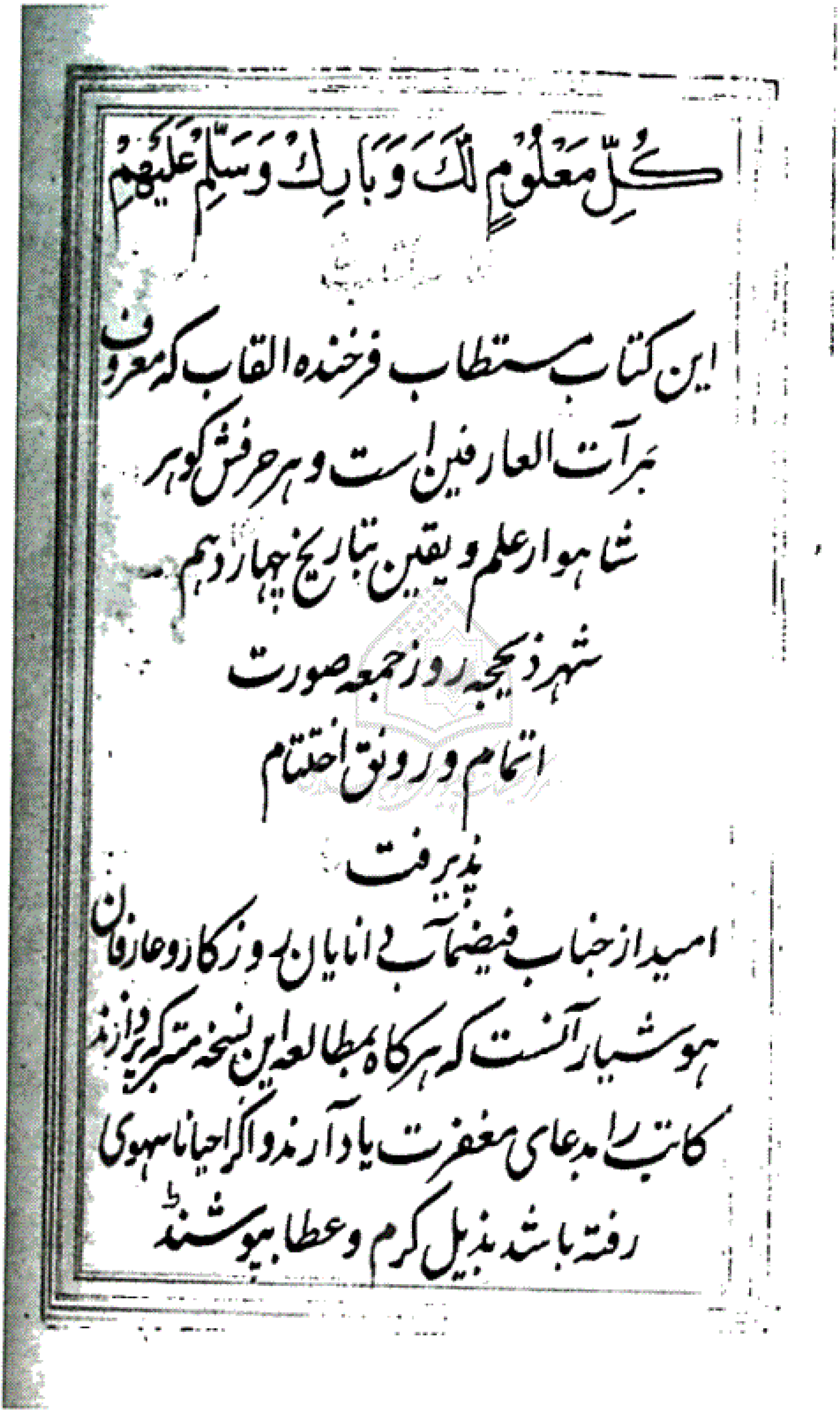
سال ۱۳۱۸ خورشیدی

بازبینی شد

ورق آخر نسخه آستان قدس رضوی


بسم الله الرحمن الرحیم
الحمد لله الذی خلق آدم علی صورته وتلألأ فی لوح
وجوده سر سورته وکشف جماله بمرآة بصیرته
والصلوة علی نبیه محمد سید البشرة فی سیرته
وخلفائه الذین هم قوائم سریرته
وقت ناطق انت وعین غیب شاید ما غایبان حاضر ایم
وحاضران غایب از آن وی کر ما مائیم پیدا نه ایم واز آن

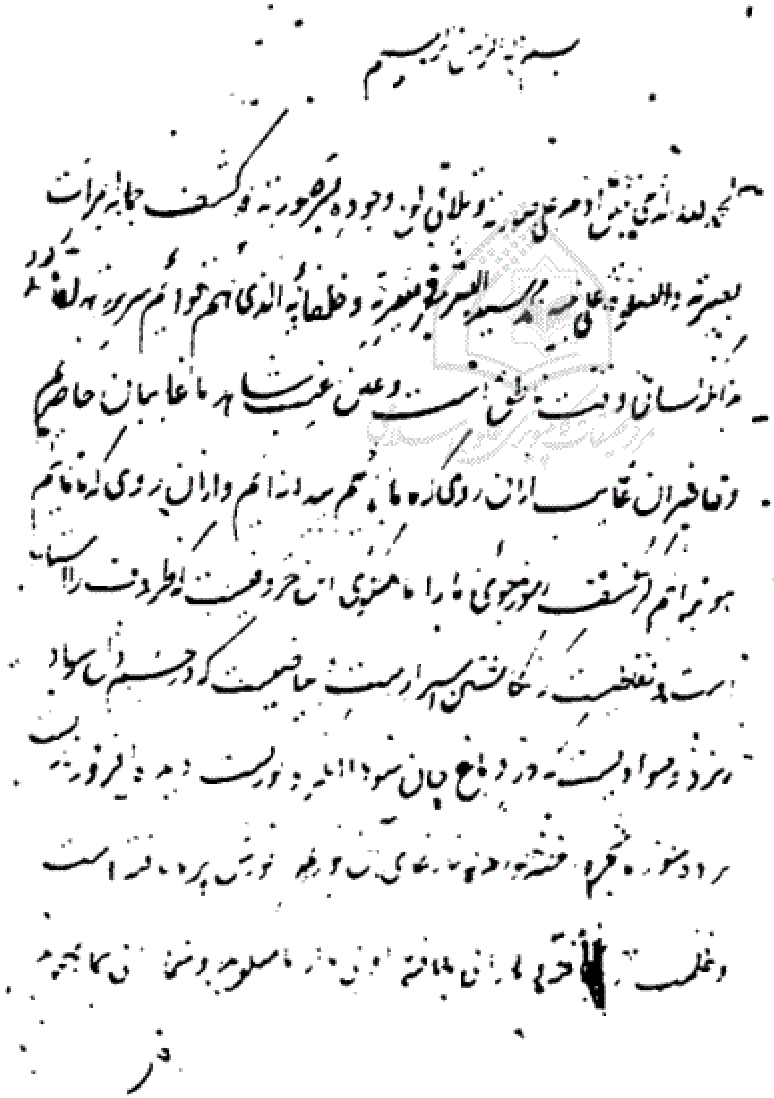
ورق اول نسخه موزه بریتانیا



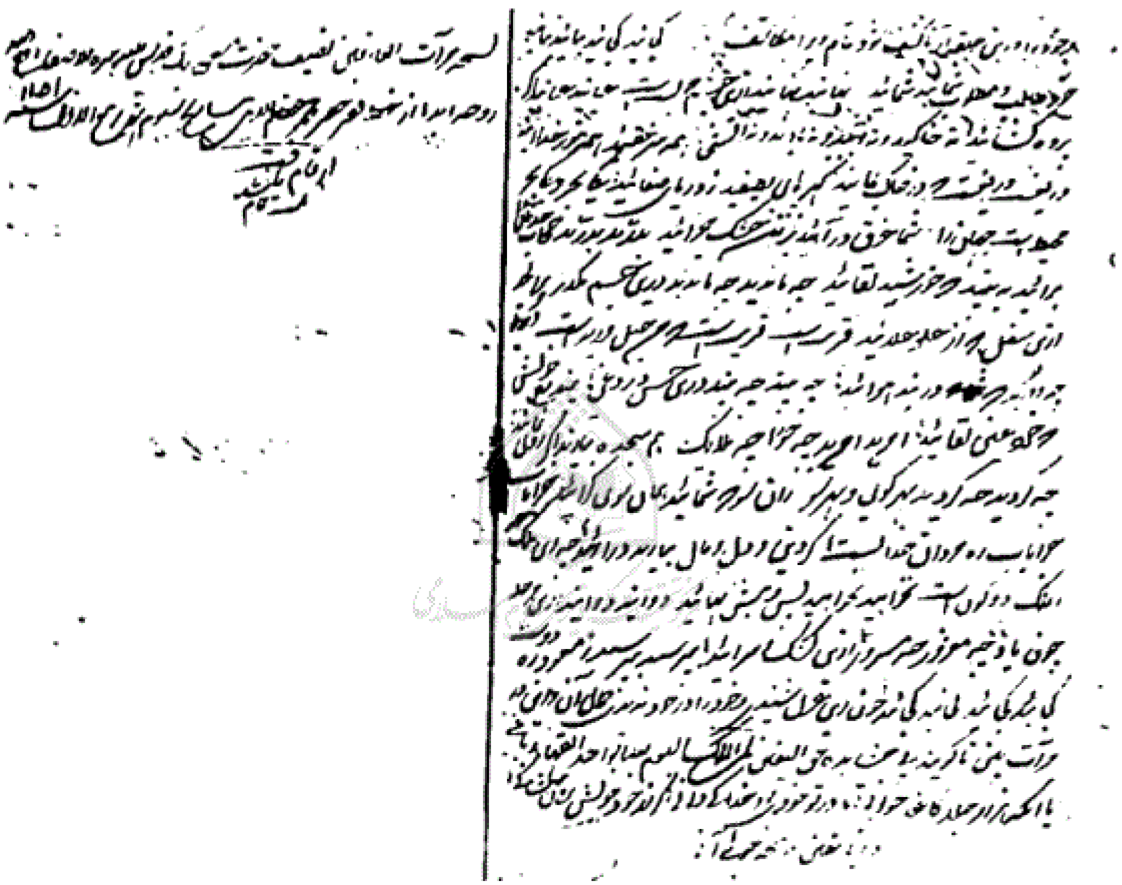
کُلِّ معلومٍ لک وبارک وسلّم علیهم

این کتاب مستطاب فرخنده القاب که معروف
بمرآت العارفین است و هر حرفش گوهر
شاهوار علم و یقین بتاریخ چهاردهم
شهر ذیحجه روز جمعه صورت
اتمام و رونق اختتام
پذیرفت
امید از جناب فیضمآب دانایان پر ذکا و عارفان
هوشیار آنست که هرگاه بمطالعه این نسخه متبرکه پردازند
کاتب را بدعای مغفرت یاد آرند و اگر احیاناً سهوی
رفته باشد بذیل کرم وعطا بپوشند

ورق آخر نسخه موزه بریتانیا


بسم الله الرحمن الرحیم

ورق اول نسخه بادلیان



ورق آخر نسخه بادلیان



بسم الله الرحمن الرحیم

[illegible] خلق آدم علی صورته وتلالی لوح وجوده [illegible]

[illegible] بصیرته والصلوة علی نبیه محمد سید

[illegible] الذین هم [illegible]

[illegible] حاضرین وحاضران غایبین

[illegible] اگر گشف

[illegible] ستاره است [illegible]

[illegible] چشم دل سواد [illegible]

[illegible] خضر [illegible]

[illegible] تافته [illegible]

[illegible] شتاب [illegible] باز کن [illegible]

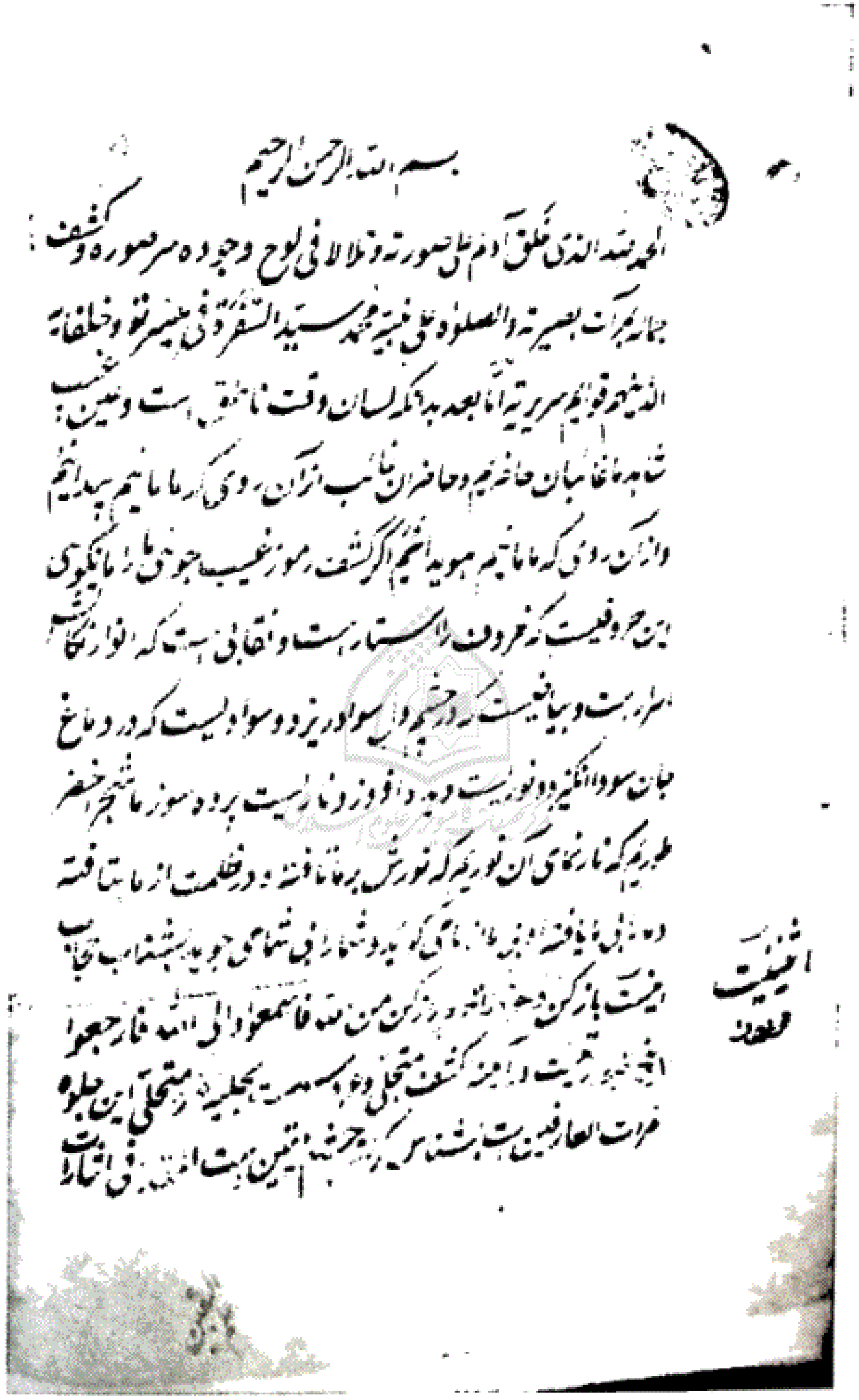
[illegible] فالله [illegible] در آئینه کشف متجلی

صفحه اول چاپ سنگی ۱۳۱۰ ه. ق

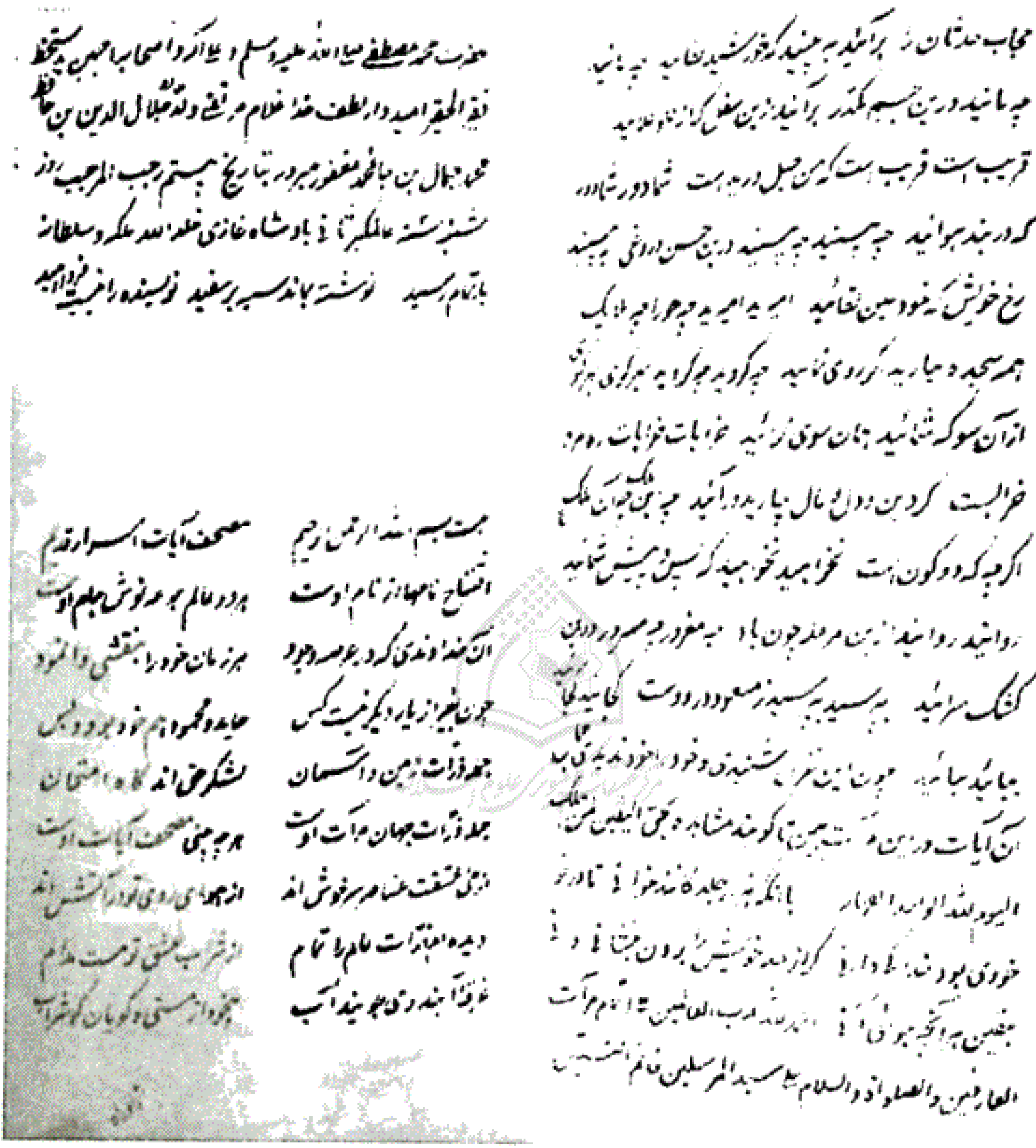
مرات العارفین ۱۷۲ الکشف الرابع

و صاحبش را از معرفتش نوعی نصیب است الروح جوهر نورانی لا یوصف
بالکم و لکیف اما محققان گویند که روح از دست این اسامی بریست که
سر رب علیست ما مقریم بوجودش و منکریم از جحودش کما قال الجنید الروح
استاثره الله بعلمه و لم یطلع علیه احد من خلقه و لا یجوز ان یعبر عنه
باکثر من موجود او موجودست بالله و مشهودیست من الله متعالیست
از کیفیت و مقدس است از ماهیت از کنه ادراکش عقل عاجز و از اطلاع شهود غیر
حس موجز که او متعالیست از انجال بی کیف چه هر صفت که در صورت ناظر بود همه
بدان صفت صورت آئینه ظاهر بود اگر روح در کیف نمی آید این سر الیست که ظهور غیر
بجز و نیست بل او خود نیست العزیز هر که گوید که او عرض است بر وی جانش
عرض است که در چشم سرش مرض است و هر که را ظن است که او جسم است او را
از معرفتش نه جز اسم است که او محروم از ان قسم است و هر که را این یقین است که
نه از جوهر است او را گوش دل چون حلقه بر در است و نه لوح جانش اندر سرا
اما هر که بر روی دست این اسامی نمی نهد عجز معرفتش جز از معرفتش همی دهد
العجز عن درک الادراک ادراک مصراع که انگشت بهر چه برنهی او نیست
آن نه کما قال بعض الصوفیه الروح لطیفة تسری من الله الی اماکن
معروفة لا یعبر عنه باکثر موجود یعنی روح لطیفه ایست که سریانش در این
اماکن من الله راست و او را در همه اشیا راه هست او باده است نه جام
و قمر است نه نظام محققان گفته اند روح را دو اعتبار است سر الهی
نیابی هر که از و بعلمی عبارت کرده و از کشف اشارتی آورده از روح

صفحه آخر چاپ سنگی ۱۳۱۰ ه‍.ق


بسم الله الرحمن الرحیم
الحمد لله الذی خلق آدم علی صورته و جلا لا فی لوح وجوده سر صورته و کشف
جماله بمرآت بصیرته والصلوة علی نبیه محمد سید البشر ذی بصیرته و خلفائه
الذین هم قوائم سریرته اما بعد بدانکه لسان وقت ناطق است و عین غیب
شاهد ما غائبان حاضریم و حاضران غائب از آن روی که ما مائیم پیدائیم
و از آن روی که ما ما نیم هویدائیم اگر کشف رموز غیب جوئی ما را مانگوی
این حروفیست که ظروف اسرار است و نقابی است که انوار نگار
اسرار است و بیاضیست که در چشم ازل سواد ریزد و سوادیست که در دماغ
جان سودا انگیزد و نوریست در پرده و فروزان ناریست پرده سوز ما شجر اخضر
طوریم که نار نهای آن نوریم که نورش بر ما تافته و در ظلمت از ما تافته
[illegible] حجاب
[illegible] فاسمعوا الی [illegible] فارجعوا
[illegible] متجلی [illegible] متجلی این جلوه
مرآت العارفین است [illegible] اشارات

ورق اول نسخه بنیاد فارس شناسی



ورق آخر نسخه بنیاد فارس شناسی

یادداشت‌ها و تعلیقات

دربارهٔ برخی از اعلام

ابن عطا

ابوالعباس احمد بن محمد بن سهل اَدَمی بغدادی (۳۰۹ق/۹۲۲م)، عارف، شاعر، مفسر و محدث حنبلی. برخی از مآخذ نسبت او را آدمی نوشته‌اند (انصاری، ۳۷۵؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۶۰/۶، صفة ۴۴۴/۲؛ جامی،۱۴۱؛ شعرانی،۹۵/۱)، اما از آنجا که در میان نیاکان وی کسی به نام آدم شناخته نیست، ظاهراً باید نسبت او اَدمی باشد و اَدم نام محلی بوده در یک منزلی واسط که در مسیر کاروانهای حج قرار داشته است(یاقوت، *المشترک*، ۱۸/۱، *بلدان*، ۱۶۹/۱)، از تاریخ ولادت ابن عطا اطلاع دقیقی در دست نیست، اما به گفتهٔ ماسینیون («*مصائب*»۱۲۹/۱) در حدود ۲۳۵ق/۸۴۹ م به دنیا آمد. اما این تاریخ در هیچ مأخذی نیامده است. از دوران کودکی او نیز اطلاعی در دست نیست. ظاهراً دوران جوانی ابن عطا، به فراگیری حدیث سپری شده و از کسانی چون ابویعقوب یوسف بن موسی و نیز ابوالعباس فضل بن زیاد، که از یاران احمد بن حنبل بود، نقل حدیث می‌کرده است. (خطیب،۲۶/۵،۱۲/۳۶۳؛ ابن ابی یعلی،۲۵۱/۱). گویند وی هر روز ختم قرآن می‌کرده است. (ابونعیم، ۳۰۲/۱۰؛ خطیب، ۲۷/۵). هجویری(ص۵۱۳) و عطار (صص۴۸۸-۴۸۹) از دو ختم قرآن ابن عطا در شبانه روز سخن به میان آورده است، اما بعدها که ابن عطا به عرفان روی آورد، به مطالعهٔ دقیق در معانی آیات قرآنی و تحقیق در مضامین آنها پرداخت.

سوانح زندگی ابن عطا به درستی شناخته نیست، همین قدر می دانیم که او در اواخر عمر، دچار تحول روحی شد و در پی آن به تصوف روی آورد. ماسینیون، (همانجا) زندگی ابن عطا را به سه دوره تقسیم کرده است: نخست دورهٔ تحصیل، نقل حدیث و آشنایی با بزرگان صوفیه که تا ۴۰ سالگی او را در بر می گیرد، دوم، دورهٔ مصائب و «بلا»ها که از ۷ تا ۱۸ سال ادامه داشته است و سرانجام سال‌های آخر عمر او که به تصوف و تأمل در قرآن و دوستی با حلاج سپری شده است. امیر معزی (صص۸۳-۸۲) به دو دورهٔ مشخص در زندگی ابن عطا قائل است: او دورهٔ نخست را به تقریب تا ۲۹۳ق می‌داند و بر اساس پاره ای شواهد و قراین تاریخی نتیجه می‌گیرد که وی به سبب بلاهایی که در این سال بر او روی آورد، دچار تحول روحی شد، و قریب ۷ سال در این احوال بود. این دگرگونی روحی، یعنی دورهٔ گرایش به تصوف و اشتغال به تأملات باطنی و عرفانی بوده که تا مرگ وی در ۳۰۹ قمری ادامه داشته است. اما دربارهٔ این تحول روحی نباید مبالغه کرد، زیرا به نظر نمی‌رسد که او یکباره از راه و روش پیشین و عقاید حنبلی خود بریده باشد و حرمتی که وی تا آخرین روزهای عمر در میان حنبلیان داشت (نک:

خطب،۱۲۸/۸)، مؤید این نکته است. این تحول روحی که از آن به «غلبه» تعبیر کرده‌اند، ظاهراً با حالاتی آمیخته به نوعی وجد و بی‌خودی همراه بوده و در مدتی نسبتاً طولانی که گه گاه با بروز اعمال و ابراز سخنان غیرعادی از سوی او ظاهر می‌شده است (امیر معزی، ۹۲-۹۱). درباره‌ی مدت این دوره‌ی «غلبه»، اتفاق نظر وجود ندارد. سراج قاری(۱۷۳/۱۱) آن را حدود ۷ سال دانسته، ولی ابوطالب مکی (۴۱۰/۱) آن را به ۱۴ سال و ذهبی (سیر،۲۵۶/۱۴) به ۱۸ سال رسانده است. آغاز این دوره، چنانکه گفته شد، مقارن با حوادثی ناگوار در زندگی ابن عطا، یعنی مرگ جمعی از بستگان از جمله زن و فرزندان و از کف دادن دارایی وی بوده است ... (ابوطالب مکی، همانجا) برخی دیگر گفته‌اند که او خود از خدا خواسته بود که او را بلایی دهد، زیرا بلا کشیدن را طریق نیل به وصال الهی می‌شمرده است (ابونعیم، ۳۰۲/۱۰؛ انصاری، سراج قاری، همانجا؛ ابن جوزی، *تلبیس*،۳۳۶) به نظر می رسد که دریافت خاص او از بلا حاصل رنج‌ها، تأملات و احتمالاً تجربه‌های عرفانی وی در این دوره باشد. گرچه از زندگی و حالات روحی ابن عطا در این دوره اطلاعی در دست نیست، اما می توان گفت که وی پس از گذشتن از این دشواریها و باز یافتن آرامش روحی، خود را وقف سیر و سلوک صوفیانه کرده و در تفکرات و تأملات عرفانی مستغرق شده است.

به زمان یا چگونگی آشنایی ابن عطا با حلاج اشاره ای نشده است، اما دلایلی در دست است که از صمیمیت و حتی یکدلی این دو حکایت دارد: روایت مشهور به «جن»؛ دو مکتوب حلاج به ابن عطا؛ ملاقات پنهانی این دو در زندان و سپس ارتباط پنهانی آنان از طریق ابن خفیف؛ نگهداری رقعه‌های حلاج و احتمالاً حفظ طواسین او از خطر نابودی؛ محاکمه و سرانجام کشته شدن ابن عطا به سبب دفاع از نظریه‌ی «عین الجمع» حلاج.

۱.روایت جن: ابن عطا کرامات حلاج را از جانب حق می دانسته، اما اعتقاد خویش را جز نزد محرمان راز آشکار نمی کرده و نزد دیگران وی را «مخدوم جن» می‌خوانده است. چنانکه وقتی کسی به او گفت درباره‌ی حسین بن منصور چه می‌گویی؟ گفت: جن در خدمت اوست و چون سالی گذشت و دیگر بار از او پرسید، گفت از حق است. بدو گفت: پیش از این گفتی جن در خدمت اوست، حال چگونه چنین گویی؟ گفت: آنان که با ما صحبت می‌دارند، همگی با ما نمی‌مانند تا بر احوال، آگاهشان کنیم. آنگاه که تو پرسیدی در ابتدای کار بودی، اما اکنون پیوند ما استوار گشته است و پاسخ همان است که اکنون شنیدی (خطیب، ۱۲۰/۸-۱۲۱). این احتیاط ابن عطا، ظاهراً بدان سبب بوده است که در آن روزگار بر کارهای حلاج به دیده‌ی انکار می نگریسته‌اند و از این رو برخی از پیروانش شایع کرده بودند که او جنیان را به خدمت می گیرد. از مضمون این روایت چنین بر می آید

که ابن عطا نیز بر این شایعه دامن می زده تا این حقیقت را از نظر پنهان دارد که از دیدگاه وی، قول و فعل حلاج ظهور قول و فعل خداوند بوده است (قس: ماسینیون، «مصائب»، ۱/۵۹۴؛ امیر معزی، ۱۱۷-۱۱۶).

۲.دو مکتوب حلاج به ابن عطا: این مکتوبها ظاهراً هر دو در زندان نوشته شده (همو،۱۱۷) و مکتوب نخست از طریق علی بن عبدالله بن جهم روایت شده است (*اخبار الحلاج*، ۱۱۹-۱۲۰؛ خطیب،۱۱۵/۸؛ سراج قاری، ۱۳۸/۲؛ یافعی، ۲۵۸/۲؛ شعرانی، ۱۰۹/۱). حلاج در این نامه عشق پرسوز و گداز خود را به ابن عطا چنان دانسته که هیچ مکتوبی بیانگر آن و هیچ حسابی شمارگر آن و هیچ عتابی ویرانگر آن نتواند بود؛ سپس با سروده ای در این باب نامه را به پایان رسانده است. اما مکتوب دوم بسی شورانگیزتر است. چه، حلاج در آن قرب ابن عطا را فوق تحمل خویش دانسته، قربی که آتش بر وجود او زده (فاحرقتنا) و به فنایش کشانده است؛ در انتهای نامه نیز شعری سروده و در آن عشق خود را به ابن عطا همان عشق به خداوند دانسته است. (*اخبار الحلاج*، ۱۱۸)

۳.دیدارهای پنهانی در زندان: ابن عطا در زندان به دیدار حلاج نایل آمده و در آنجا حلاج برخی از رقعه‌های خود را بدو سپرده است. به روایت پسر حلاج چون حلاج را از دیدار دیگران منع کردند، یک بار ابن عطا به حیله به جایگه او درآمد و دیگر بار پسرش، ابن خفیف را در آنجا دیده است (ابن باکویه،۳۲). ابن زنجی نیز که خود کاتب دیوان مظالم بغداد بوده (خطیب،۱۳۳/۸)، در ذکر اخبار الحلاج الی حین مقتله (صص۹-۱۰) که تنها ۱۵ سال پس از مرگ حلاج نوشته شده است،به ملاقات کننده ای اسرار آمیز اشاره دارد.

۴.محاکمه و مرگ: چون حامد وزیر، مکتوبی از حلاج با عنوان «من الرحمن الرحیم الی فلان بن فلان» به دست آورد، از خود وی در این باب جویا شد. حلاج آن را تأیید کرد. حامد گفت: پس از ادعای نبوت، اکنون ادعای ربوبیت نیز می کنی؟ حلاج گفت که نزد ما این سخن به معنای «عین الجمع» است. وزیر از او خواست که همراهان خویش را در این قول برشمرد. حلاج نیز از ابن عطا، جریری و شبلی نام برد. چون بر جریری سخن حلاج را عرضه کردند، وی گوینده‌ی چنین سخنی را مستوجب قتل دانست، اما شبلی گفت که باید او را از این سخن بازداشت. از این میان تنها ابن عطا بود که بنا به گفته‌ی خطیب (۱۲۷/۸-۱۲۸) و ابن جوزی (*تلبیس*، ۱۶۵) به خط خویش صریحاً قول حلاج را تأیید کرد و منکران این سخن را بی اعتقاد خواند. دفاع کتبی و صریح ابن عطا از نظریه‌ی عین الجمع حلاج سبب شد که وزیر وی را به محاکمه فرا خواند و خود جویای نظر وی در باب اعتقاد حلاج گردد. اما ابن عطا وی را بی محابا به فساد و کشتار مردم متهم ساخت. حامد نیز برآشفت و به خادمان خویش فرمان داد تا همانجا ابن عطا را به سختی مضروب سازند.

رفتار با ابن عطا در حضور وزیر به صورتهای مختلف نقل شده است که از این میان روایت خطیب (همانجا) پیراسته تر است. برخی از منابع از نفرین ابن عطا به وزیر سخن به میان آورده‌اند. گویند که وی در وقتی که خادمان وزیر شکنجه اش می کردند، از خداوند خواست که دست و پای حامد را بریده گرداند و وی را به فجیع ترین مرگها مبتلا کند، و چنین نیز شد (همانجا؛ ابن کثیر، ۱۴۴/۱۱)

عطار (ص۴۹۶) که علی بن عیسی را به اشتباه به جای حامد وزیر قرار داده است، برای نفرین ابن عطا وجهی عرفانی می یابد، اما از آنجا که مرگ حامد به طریق دیگری اتفاق افتاد(ابوعلی مسکویه، ۱۰۳/۱-۱۰۴)، اساس چنین نفرینی مورد تردید است. در هر حال، ابن عطا را از بیم شورش حنبلیان به جای زندان روانه‌ی خانه کردند. اما جراحات وی به حدی بود که پس از چند روز جان سپرد (خطیب، ابن کثیر، همانجاها: پس از هفت روز؛ ذهبی، سیر، ۲۵۶/۱۴: پس از ۱۴ روز). مرگ وی در ذیقعده ۳۰۹ق (صطب،۳۰/۵؛ قشیری،۲۵؛ ابن جوزی، *المنتظم*، ۱۶۰/۶) و چند روز پیش از اعدام حلاج رخ داد (ماسینیون، «*مصائب*»، ۱/۷۵؛ امیر معزی، ۶۴/۱۲۵). سلمی (ص۲۶۰) و به تبع وی انصاری (ص۲۵۷)، جامی (صص۱۴۱-۱۴۲) و شعرانی (۹۵/۱) علاوه بر تاریخ یاد شده، احتمال مرگ وی را در ۳۱۱ق نیز داده‌اند.

ابن عطا را می توان از سرآمدان مکتب تصوف بغداد خواند (قس: نویا، ۲۶)، مکتبی که با سرّی سَقَطی آغاز شد، با جنید و حلاج به اوج خود رسید و با شبلی تقریباً پایان یافت. ابن عطا از چهره‌های برجسته‌ی این مکتب بود و با آنکه از بزرگترین فقهای حنبلی روزگار خود به شمار می رفت، از نخستین کسانی بود که به تفسیر عرفانی قرآن پرداخت (نک: آثار ابن عطا). اما شاید از آن روی که در کنار شخصی چون حلاج قرار گرفت، همواره، تاریخ، تصویری کمرنگ از او ترسیم کرد و چنانکه شایسته‌ی اوست، شناخته نشد.

(*دایرة المعارف بزرگ اسلامی* با تلخیص)

ابو حاتم سجستانی

سهل بن محمد بن عثمان بن یزید بن جشمی سیستانی، نحوی، لغوی، مقری به بصره می‌زیست و از علوم قرآن بهره‌ی کافی داشت و علم عروض نیکو می‌دانست و الکتاب سیبویه را دو بار از اخفش فرا گرفت و از اصمعی و ابی زید انصاری و ابی عبیده معمربن مثنی، روایات بسیار در لغت وسایر اقسام ادب دارد. ابن درید و مبرد از شاگردان اویند. او را در انواع عربیت و جز آن کتب بسیار است و از جمله *کتاب الشمس و القمر*، *کتاب فی النحو*..... وفات ابو حاتم به سال ۲۵۵بوده است. (*لغت نامه دهخدا*)

احمد نهاوندی (ابوالعباس احمد بن محمد)

شیخ الاسلام [خواجه عبدالله انصاری] وی را از طبقه‌ی سادسه دانسته است. نام وی احمد بن محمد بن الفضل است. شاگرد جعفر خلدی است، پیر شیخ عمو و شیخ ابوالعباس وی را عمو نام کرده بود، و عمو سالار بود. شیخ الاسلام گفت که عباس فقیر هروی مرا گفت که ابوالعباس نهاوندی گفت که: «هر که از این علم سخن گوید که الله تعالی نه حجت او بود، الله تعالی خصم او بود.» ...

شیخ الاسلام گفت که نهاوندی گفت که: «آنان که خداوندان همت اند، اگر دست چپ ایشان، ایشان را از او مشغول دارد، به دست راست، دست چپ خود ببرند.»

و هم شیخ الاسلام گفت که شخصی بود نفت فروش نهاوندی، و فقرا از وی در دنیا می آسودند به آخر وی را مهجور کردند و از وی چیزی نمی ستدند. نهاوندی را از آن پرسیدند گفت: وی خرسند شد به آن که به برکهٔ درویشان مال وی می‌افزاید، مال وی بر فقرا حرام شد.»

نهاوندی گفته که: «در ابتدا که مرا درد این کار بگرفت، دوازده سال سر به گریبان فرو بردم تا یک گوشه دل من به من نمودند.»

و هم وی گفته که همه‌ی عالم در آرزوی آنند که حق تعالی یک ساعت ایشان را بود و من در آرزوی آنم که حق تعالی یک ساعت مرا به من دهد؛ تا من بیندیشم که خود چه چیزم و کجایم.»...

و هم نهاوندی گفته که: «با خدای تعالی بسیار نشینید و با خلق اندک».

ترسایی شنید که در میان مسلمانان اصحاب فراست می باشند. به خانقاه شیخ ابوالعباس قصاب در آمد. شیخ گفت: «بیگانه در کوی آشنایان چه کار دارد؟»

ترسا بازگشت و گفت: «یکی معلوم شد.» از آنجا عزم خانقاه شیخ ابوالعباس نهاوندی کرد. چون به آنجا در آمد، شیخ هیچ نگفت. چهار ماه با ایشان وضو می‌ساخت و نماز می کرد. بعد از چهار ماه پای افزار در پای کرد که برود، شیخ فرمود که: «جوانمردی نبود که چون حق نان و نمک افتاد بیگانه بیایی و بیگانه بروی.» ترسا مسلمان شد و آنجا مقام کرد و بعد از شیخ به جای شیخ بنشست.» (*نفحات الانس* ص۱۵۰ و نیز ر.ک. *طبقات الصوفیه* خواجه عبدالله انصاری ص ۳۶۹)

امام ابو یوسف

ابو یوسف یعقوب بن ابراهیم بن حبیب بن اسعد کوفی انصاری، مولد او به کوفه به سال ۱۱۳از هجرت. او در کودکی از پدر یتیم ماند و مادر به علت تنگدستی وی را به

شاگردی گازری داد. ابو یوسف گوید هر روز از راه دکه به مدرس ابو حنیفه می شدم و از سخنان او مرا لذتی تمام بود...

وفات بو یوسف روز پنج شنبه ربیع الثانی سال۱۸۲یا۱۹۲ در روزگار قضاوت وی بود و صاحب *کامل التواریخ* وفات او را سال ۱۸۱ گفته است. و گویند او اول کس است که ملقب به قاضی القضاة شد و هم اوست که نخستین بار میان لباس اهل علم و عامه امتیازی نهاد... *کتاب الخراج* ابی یوسف به چاپ رسیده است. در نفحات جامی آمده است که شقیق بلخی گفت با یوسف قاضی در مجلس بو حنیفه حاضر می شدم. مدتی میان ما مفارقت افتاد چون به بغداد در آمدم ابو یوسف را دیدم در قضا، مردمان گرد وی جمع آمده به من نگاه کرد. گفت ایها الشیخ چه بوده است که تغییر لباس کرده‌ای. گفتم آنچه تو طلب کردی یافتی و آنچه من طلب کردم نیافتم لاجرم ماتم زده و سوگوار و کبود پوش گشته ام و ابو یوسف گریان شد. صاحب قاموس الاعلام گوید: او هجده سال متمادی در دوره مهدی و هادی و رشید قضا راند... (لغت نامه دهخدا)

امام خراز=ابو سعید خراز

نام وی احمدبن عیسی است و لقب وی خراز و گفته‌اند که روزی خرز موزه می‌کرد و باز می گشاد. گفتند این چیست؟ گفت نفس خود را مشغول می کنم پیش از آن که مرا مشغول کند. وی بغدادی الاصل است و در محنت صوفیان به مصر شده و در مکه مجاور بوده. از ائمة قوم و اجله مشایخ است، یگانه و بی‌نظیر. شاگرد محمد بن منصور طوسی است. و با ذوالنون مصری و ابوعبید بسری و سری سقطی و بشر حافی و غیر ایشان صحبت داشته. گفته‌اند وی پیشین کسی است که در علم فنا و بقا سخن می‌گفت.

شیخ الاسلام گفت که: وی خویشتن را به شاگردی جنید فرا می‌نمود اما بارخدای جنید بود. از یاران و اقران وی است. لیکن مه از وی است. پیش از وی برفته در سنه ست و ثمانین و مأتین. (*نفحات الانس*، ص۷۲۹)

امام صفار

بلخیِ حنفی، مکنی به ابی القاسم. او راست «الملتقط فی الفتاوی الحنفیه». وی به سال ۳۶۶ ه.ق در گذشت. (*لغت نامه دهخدا*)

امیر خسرو دهلوی= تُرک الله

امیر ناصرالدین ابوالحسن خسروبن امیر سیف‌الدین محمود دهلوی، از شاعران نام آور پارسی گوی هندوستان در نیمه‌ی دوم قرن هفتم و اوایل قرن هشتم هجری است. پدرش سیف الدین محمود از امرای قبیله‌ی لاچین، از ترکان ختایی ماوراء النهر، ساکن شهرکَش و به همین علت به امیر لاچین معروف و مشهور بود.

بنابر مأخذی که مستند بر مقدمه‌ی «*غرة الکمال*» اثر امیر خسروست، پدرش سیف‌الدین محمود، دو برادر او عزالدین علیشاه و نصیرالدین محمود و خود امیر خسرو را که هنوز کودک خردسال بود به شرف دستبوس سلطان المشایخ شیخ نظام‌الدین محمد بن احمد دهلوی معروف به «نظام الاولیاء» (متوفی به سال ۷۲۵) از کبار مشایخ چشتیه برد و از آن پس، خسرو تا پایان حیات، ارادت خود را نسبت بدان پیر حفظ کرد و خود در شمار بزرگان سلسله‌ی عرفای چشتیه درآمد.

در خدمت همین پیر بود که امیر خسرو با خواجه حسن دهلوی شاعر معروف و ضیاءالدین ابن رجب برنی، مؤلف *تاریخ فیروزشاهی* (در تاریخ سلاطین دهلی) آشنایی یافت و در همان حال به تعلیم علوم ظاهریه هم سرگرم بود. چون به حد رشد رسید به دربار غیاث‌الدین بلبن (۶۶۴-۶۸۶ ه) راه جست و بعضی از امراء او مانند ملک چهجو را مدح گفت و سپس در خدمت پسر بزرگ غیاث‌الدین بلبن یعنی «ملک محمد قاآن» درآمد و چون آن شاهزاده به حکومت مولتان منصوب شد، به اتفاق خواجه حسن دهلوی همراه شاهزاده‌ی مذکور به مولتان رفت..

بعد از فوت غیاث‌الدین بلبن در سال *۶۸۶*، خسرو ملازم درگاه معزالدین کیقباد (۶۸۶-۶۹۵) و سپس مقرب درگاه جلال‌الدین فیروزشاه خلجی (۶۸۹-۶۹۵ه) شد. و مانند پدر و برادر خود در زمره‌ی امرا درآمد و به همین سبب عنوان «امیر» گرفت و به امیر خسرو اشتهار یافت... امیر خسرو با آن که زندگی خویش را در خدمت سلاطین می‌گذراند، از مصاحبت شیخ و پیشوای اعتقادی خود نظام‌الدین اولیاء غافل نبود. چندانکه درجه‌ی محرمیت اسرار وی یافت و همواره کتابهای خود را بعد از اتمام به نظر شیخ می‌رسانید... گویند سلطان المشایخ را در حق امیر خسرو، عنایت بود و بارها می‌گفت که در قیامت هر کسی به چیزی فخر می‌کند، فخر من به سوز سینه‌ی این ترک است. یعنی خسرو، هم شیخ قدس سره وی را «تُرک الله» می‌گفت. چنانکه امیر خسرو گوید:

بر زبانت چون خطاب بنده ترک الله رفت　　دست ترک الله گیر و هم به اللهش سپار

وی علاوه بر اطلاعات وسیع از زبانهای فارسی و ترکی و عربی و ادبیات هر سه زبان، به زبان هندی و ادب آن آشنایی داشته، در نظم و نثر هر دو استاد و در موسیقی هندی و ایرانی ماهر و توانا بوده است... .

امیر خسرو یکی از پرکارترین شاعران پارسی گوی و درین باب کم نظیر است. جامی گوید که او نود و نه کتاب تصنیف کرده است. (*تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۲/۳ صص ۷۸۸-۷۷۱)

بُندار صوفی

بندار بن الحسین محمد بن المهلب الشیرازی، . . . . کنیت وی ابوالحسین است از اهل شیراز است به ارجان بوده و تربتش آنجاست. عالم بوده به اصول، و وی را در علوم حقایق زبانی است نیکو. شاگرد شبلی است و با جعفر حذا صحبت داشته و شبلی قدر وی بزرگ می داشت. استاد ابوعبدالله خفیف است. در سنة ثلاث و خمسین و ثلثمائه برفته از دنیا. در آن سال که شیخ ابو علی کاتب برفته. وشیخ ابو زرعة طبری وی را غسل کرده.(*نفحات الانس*، صص ۲۳۰-۲۳۱)

حمید الدین ناگوری

قاضی محمد، ملقب به حمید الدین، فرزند عطاء الله محمود. -دهلی ۶۷۳/۶۷۸ق، عارف چشتی، عالم و ادیب شبه قاره. تاریخ درگذشت وی را به اختلاف یاد کرده‌اند و ۶۴۳،۶۲۵ و ۶۰۵ ق نیز گفته‌اند. شاید ۶۰۵ق، سال تولد وی باشد. اصلش از بخارا است و خود نیز در همان جا به دنیا آمد. در روزگار سلطان معزالدین سام غوری، پادشاه دهلی (۵۹۹-۶۰۲ق) به همراه پدر از بخارا به دهلی رفت. پدرش به منصب قضاوت ناگور (که اکنون شهرکی است در راجه نشین جودهپور، در استان راجستان) رسید و محمد نیز به تحصیل علوم ظاهری پرداخت. پس از درگذشت پدر به فرمان آن پادشاه، قاضی ناگور شد و «مدت سه سال به جریان امور شرعیه و نشر علوم دینیه اشتغال نمود به به پایه‌ی اجتهاد رسید.» شبی رسول اکرم (ص) را به خواب دید که وی را به سوی خود می طلبند، از آن پس ترک قضاوت کرد و بر قدم تجرید و توکل، متوجه مکه و مدینه شد. در راه به بغداد رسید و مرید ابوحفص شهاب الدین عمر سهرودی (۵۳۹-۶۳۲ق) شد. یک سال در آن دیار بود تا از پیرش اجازه‌ی ارشاد گرفت. در این مدت، همان جا با خواجه قطب الدین بختیار کاکی (-۶۳۳ق) از بزرگان مشایخ چشت دیدار کرد و به فرمان مرشدش شاگرد و ملازم او شد و از وی خرقه‌ی خلافت گرفت. پس از آن نخست به مدینه و پس از یک

سال و هفت ماه، به مکه رفت و بعد از مدت سه سال که در آن جا ماندگار شد، به دهلی بازگشت و در خدمت خواجه قطب الدین ماند. از این رو مشایخ بزرگ وی را از مشایخ خاندان چشت در شمار آورده‌اند. حمیدالدین بسیار اهل شور و حال بود، به سماع دلبستگی فروان داشت، در برپایی این مجالس به جد می کوشید و به بازداشت حکومت نیز بی توجه بود. از این رو از علمای روزگار، چون مولانا رکن الدین سمرقندی بسیار آزار دید. حمید الدین با فرید الدین گنج شکر دوستی داشت. درباره‌ی او کرامات فراوان یاد کرده‌اند. پس از درگذشتش، پیکرش را در ناگور به خاک سپردند. برخی منابع خاک جای وی را در دهلی دانسته‌اند. از آثارش: *طوالع الشموس* در شرح عارفانه‌ی نود و نه اسم خداوند در دو جلد؛ *عشقیه/خیالات العشاق*. *مفتاح المطالب* در وحدت وجود و حقیقت محمدی به نثر آمیخته به نظم که از مهم ترین آثار قاضی حمید الدین است. (*دانشنامه ادب فارسی* (ادب فارسی در شبه قاره ج چهارم بخش دوم)

شاه شجاع کرمانی

از طبقه ثانیه است. از اولاد ملوک بود. از رفیقان ابوحفص است. با ابوتراب نخشبی و ابو عبدالله ذراع بصری و ابو عبید بسری صحبت داشته. استاد ابو عثمان حیری است. و وی با قبا رفتی و باب فرغانی و سیروانی و حیری با طیلسان رفتندی. و دقاق با گلیم در زی کردان. وشاه شجاع پس از ابو حفص برفته از دنیا. مات بعد سبعین و مأتین. (*نفحات الانس*، ص۸۴ و نیز ر.ک. *طبقات الصوفیه*، صص۲۳۶-۲۳۷ و نیز ر.ک. *تذکرة الاولیا*، صص۴۱۲-۴۱۵)

علاء الدین عطار بخارایی

محمد فرزند محمد- ده نو (تاجیکستان) ۸۰۲ق، عارف و شاعر ایرانی، نیاکانش از مردم خوارزم بودند، اما وی در بخارا زاده شد و در همانجا به تحصیل علوم پرداخت. پس از چندی از پرداختن به علم کناره گرفت و در حلقه‌ی یاران خواجه بهاءالدین نقشبند درآمد و به روایتی بهاءالدین دختر خود را به ازدواج وی درآورد. علاء الدین بیشتر در سرزمین چغانیان می زیست و به ارشاد سالکان می پرداخت و پس از چندی جانشین خواجه بهاءالدین شد. میر سید شریف جرجانی درباره‌ی وی گفته است: «تا به صحبت خواجه عطار نپیوستم خدای را نشناختم.» علاء الدین اشعار زیبایی نیز سروده است. برخی از سخنان وی را خواجه محمد پارسای بخارایی (۸۲۲ق) گرد آورده که شماری از آنها در *نفحات الانس* و *رشحات عین الحیات* آمده است. از آثارش: *کلمات قدسیه* که رساله ای

در عشق و عرفان و شامل سخنان خواجه بهاءالدین نقشبند است که علاءالدین آنها را گرد آورده است . (*دانشنامه‌ی ادب فارسی*، ج یکم آسیای مرکزی)

فرید الدین مسعود گنج شکر

جد شیخ فریدالدین به نام قاضی شعیب، در اواخر قرن ششم هجری با سه پسر خود و خانواده اش به لاهور آمد و قضاوت قصبه‌ی قسور را به عهده گرفت و پس از مدتی از آنجا روانه شهر کهتوال که در نزدیکی ملتان است شد و در آنجا سکونت اختیار کرد و به قضاوت پرداخت. یکی از پسران قاضی شعیب که جمال‌الدین نام داشت در شهر ملتان با دختر ملاوجیه‌الدین خجندی ازدواج کرد و صاحب سه پسر شد که دومی آنها همین فریدالدین مسعود بود.

فریدالدین در سال ۵۶۹ هجری در قصبه‌ی کهتوال متولد گردیده در عنفوان جوانی به عبادت و ریاضت مشغول گشت و بعد از مدتی برای کسب علوم ظاهری وباطنی به ملتان که در آن روزگار مرکز فرهنگ اسلامی بود آمد. در همین اوقات روزی در مسجد مشغول خواندن *کتاب نافع* بود که خواجه قطب‌الدین [بختیار کاکی] وارد مسجد شد ونظر بر فریدالدین مسعود انداخت. گفت چه می خوانی ؟جواب داد *کتاب نافع*، خواجه قطب‌الدین گفت که إن شاءالله نافع باشد. فریدالدین برخاست و قدم خواجه را بوسید ودست ارادت به وی داد و تا خواجه قطب‌الدین در ملتان بود، اکثر اوقات مصاحب او می بود.

زمانی که خواجه عازم دهلی شد، شیخ فرید الدین هم مایل بود که همراه وی به دهلی سفر کند. لیکن خواجه گفت: بابا فرید چند گاهی به کسب علم مشغول باش وسپس به دهلی بیا که گفته‌اند زاهد بی علم مسخره‌ی شیطان باشد. شیخ هم به حرف خواجه عمل نمود، اما بعد از مدتی روانه دهلی شد و به خدمت مراد خود رسید. در دهلی مردم برای دیدارش هجوم می آوردند و این امر برای او اسباب مزاحمت شده بود. ناگزیر از خواجه اجازه گرفت که به شهر هانسی برود، زیرا مایل بود که زندگی مستور و مخفی داشته باشد. بنابراین تا زمان فوت خواجه قطب الدین در شهر هانسی سکونت داشت و سپس به دهلی آمده خرقه و عصا و نعلین خواجه بدو سپرده شد. هنوز بیش از یک هفته از اقامتش در دهلی نگذشته بود که دوباره راهی هانسی شد و از آنجا به قصبه‌ی اجودهن، که امروز به پاک پتن معروف است رسید. وتا آخر عمر، یعنی مدتی که بین شانزده تا بیست و چهار سال گفته‌اند، در همین شهر ماند و همانجا هم ازدواج کرد و سرانجام در همان شهر وفات نمود...

در *خزینة‌الاصفیا* تاریخ وفات شیخ روز سه شنبه پنجم محرم سال ششصد و شصت و چهار آمده است. و در *سیر الاولیاء* و *اخبار الاخیار* و *سفینة الاولیاء* نیز همین تاریخ ذکر شده است.

شیخ فرید الدین، ملفوظات خواجه قطب الدین کاکی را جمع کرده و آن را در کتابی به نام *فوائدالسالکین* تألیف کرده است. خود شیخ فرید الدین هم، بر طبق رسوم معمول صوفیان آن عصر، دارای ملفوظاتی است که مریدان او آنها را گرد آوری کرده و به صورت کتاب درآورده‌اند . از جمله کسانی که سخنان بابا فرید الدین را گردآوری کرده و آن را *اسرارالاولیاء* نام نهاده است درویشی که گویا بدراسحاق نام داشته می‌باشد. (*طریقه چشتیه در هند و پاکستان*، صص۱۱۳–۱۲۷ با تصرف و تلخیص)

قطب الدین بختیار کاکی اوشی

فرزند کمال الدین احمد، اوش(در جمهوری قرقیزستان) ۶۳۳–۵۸۲ق، عارف ایرانی. نسبش به امام جعفر صادق (ع) می رسید. وی در آغاز در زادگاهش از مریدان شیخ ابوحفص اوشی بود؛ سپس در ۱۷ سالگی در حلقه‌ی مریدان معین الدین سگزی از پیشوایان طریقه‌ی چشتیه درآمد و در پی او به هند رفت. در اجمیر و سپس در دهلی نشیمن گزید. در میان مردم دهلی محبوبیت فراوان یافت تا بدان جا که سلطان دهلی شمس الدین التتمش (۶۰۷–۶۳۳) وی را سخت گرامی می‌داشت. پس از مرگ معین الدین (۶۳۳) جانشین وی شد. سفری به مولتان کرد و در آنجا با مشایخ بزرگی همچون بهاء الدین زکریای مولتانی و حمید الدین ناگوری دیدار کرد. مرید و جانشین او فرید الدین شکر گنج، *فواید السالکین* را در ذکر مقامات وی تألیف کرد. قطب الدین شعر نیز می سرود و کتاب *دلیل العارفین در شرح مناقب و ملفوظات معین الدین سگزی*/سجزی منسوب به او است (کانپور ۱۸۸۹م، لکهنو ۱۸۹۰م). نیز، قصیده ای در مدح عبدالقادر جیلانی به او نسبت داده‌اند. (*دانشنامه ادب فارسی در آسیای مرکزی*)

نظام الدین= نظام الدین اولیاء ص/ ۲۶۰

نام اصلی وی محمد پسر احمد، دانیال بن علی بخاری است و ملقب به القاب سلطان المشایخ، سلطان الاولیاء، و محبوب الهی نیز بوده است. نژادش به چند واسطه به حضرت امام علی نقی امام دهم شیعیان می رسد. پدرش از بخارا و یا به روایت دیگر از غزنه، به هندوستان آمده، ابتدا در شهر لاهور و سپس در شهر بدایون مستقر گردید. و نظام الدین هم در همین شهر بدایون، در ماه صفر سال ۶۳۴هجری متولد گردید. چون به سن پنج سالگی

رسید پدرش درگذشت ومادر او که بی بی زلیخا نام داشت به پرورش او پرداخت تا به سن تمیز رسید و به تحصیل علوم ظاهری پرداخت . بعد از اتمام تحصیل ازشهر بدایون همراه با مادر خود به دهلی آمد و در محضر خواجه شمس الدین خوارزمی که مورد احترام پادشاه وقت یعنی غیاث الدین بلبن بود به درس مشغول گشت.سپس از آنجا عازم اجودهن گشت و به حضور شیخ فرید الدین گنج شکر مشرف شد... مدت زمانی نگذشت که نظام الدین خرقه درویشی از دست شیخ فرید الدین پوشید و در سلک مریدان خاص در آمد. و آنگاه که در پرتو مرشد خود به درجه‌ی کمال رسید، به او رخصت داده شد تا به دهلی رود و به ارشاد دیگران همت گمارد. وچون در آنجا از کثرت جمعیت در زحمت بود، ناگزیر بیشتر اوقات از شهر بیرون می رفت. و سر انجام تصمیم گرفت که به غیاث پور برود. معروف ترین خلفای شیخ‌نظام‌الدین عبارتند از شیخ محمود چراغ دهلوی، امیر خسرو دهلوی (شاعر معروف) و امیر حسن سجزی دهلوی مشهور به سعدی هندوستان که احوال شیخ نظام الدین و ملفوظات وی را در کتابی به نام *فوائد الفؤاد* گردآوری کرد.

تاریخ فوت وی را همه‌ی مورخین، هجدهم ربیع الاخر سال ۷۲۵هجری نوشته‌اند. قبر وی در دهلی‌نو است. (*طریقه چشتیه در هند و پاکستان*، صص ۱۳۰-۱۵۶ با اندکی تصرف و تلخیص)

لغات، ترکیبات و اصطلاحات

آوند: ظرف، کوزه‌ی آب و شراب (معین)
احتمال: تحمل، بردباری(معین)
از جای بردن: حال کسی را متغیر و دگرگون کردن، عصبانی کردن (معین)
از خود برسیدن: تمام شدن، منتفی شدن. مردن (*لغت نامه*)
از خود رفتن: بی خود شدن، بیهوش شدن (*لغت نامه*)
استیعاب: فراگرفتن، همگی چیزی فراگرفتن، کمال (*لغت نامه*)
امرد: ساده زنخ، بی ریش، جوان بی ریش (*لغت نامه*)
امهات صفات: حیات، قدرت، اراده، علم، سمع، بصر و کلام را امهات صفات گویند
اندکاک: برابر و هموار گردیدن مکان (*لغت نامه*)
برخاستن از چیزی: ترک کردن آن، دل برکندن از آن
تا کلام حق به حق بی حروف و صوت بشنود و از آن هزّتش از خود برود(*لغت نامه*)
تجرید: عبارت است از ترک اغراض دنیوی ظاهراً و نفی اغراض اخروی و دنیوی باطناً. و مجرد حقیقی کسی بود که بر تجرد از دنیا، طالب عوضی نباشد، بلکه باعث برآن تقرب به حضرت باری بود. هر که به ظاهر غرض دنیا را بگذارد و به باطن بدان عوض در آجل یا عاجل طمع دارد به حقیقت مجرد نگشته باشد و در معرض معاوضه و متاجره بود(*لغت نامه*)
تشویر: شرمنده ساختن، شرمنده کردن، شرمساری، شرمزدگی (معین)
تعذر: دشوار یاب شدن، دشواریابی(معین)
تعزز: ارجمند گردیدن (نفیسی)
تفرید: نفی اضافت اعمال است به نفس خود و غیبت از ربوبیت آن به مشاهده‌ی نعمت و منت حق سبحانه و تعالی. پس حقیقت تجرید که ترک توقع اغراض است لاجرم لازم حال تفرید بود(*لغت نامه*)
تقبیل: بوسه زدن، بوسیدن(معین)
تلوین: اشارت است به تقلب قلب میان کشف و احتجاب به سبب تناوب و تعاقب غیبت صفات و ظهور آن. مادام که شخص از حد صفات نفس عبور نکرده باشد و به عالم صفات قلب نرسیده او را صاحب تلوین نگویند. چه، تلوین به جهت تعاقب احوال مختلف بود و مقید صفات نفس را صاحب حال نخوانند و ارباب کشف ذات از حد تلوین گذشته باشند و به مقام تمکین رسیده.

تلوین: گردیدن بنده است در احوال. و نزد اکثر، تلوین مقام ناقصی است و نزد ما کاملترین مقامات است و حال بنده در آن مدلول فرموده‌ی پرودگار است: «کل یوم هو فی شأن» (لغت نامه)

تمکین: تمکین زوال بشریت است که آن را مرتبت فنا و فقر گویند... تمکین عبارت از اقامت محققان است در محل کمال و درجت اعلی و اهل مقام از مبتدیانند و اهل تمکین از منتهیان (لغت نامه)

توقید: آتش برافروختن (لغت نامه)

ثبور: بازداشتن، هلاک کردن، به هلاکت رسانیدن، هلاک گردیدن(معین) هلاک، عذاب، زیان، خسران(لغت نامه)

جارحه: مؤنث جارح، برنده (لغت نامه)

جِبلّی: طبعی، ذاتی، اصلی، فطری (معین)

جبین: پیشانی، جبهه (معین)

جوفانی: منسوب به جوف، اندرون

جهر: آشکار (معین)

چرخ زدن: رقص صوفیانه بسماع درویشانه کردن، از سر جذبه و شوق چرخیدن (لغت نامه)

چقمق: مخفف چقماق، آتشزنه (لغت نامه)

حی: قبیله (معین)

خایب: ناامید، نومید، بی بهره (معین)

خَدّ: روی، رخسار، گونه (معین)

خلع: کندن، برکندن جامه و غیره، خلع عادات: ترک عادات و رسوم و علایق دنیوی (معین)

دم سرد: آه نومیدی (معین)

دمه: آتش افروز (لغت نامه) هر آلتی که بدان آتش افروزند (نفیسی)

دواج: لحاف و بالاپوش (فرهنگ نفیسی)

دیمومیت: همیشگی، پیوستگی، پایندگی، دوام (لغت نامه)

ذباب: مگس (لغت نامه)

راح: باده، شراب (معین)

ربق: رسن که دارای عروه‌ها و گوشه‌ها باشد (لغت نامه)

رضیع: شیرخواره (معین)

زجاج: شیشه، آبگینه (معین)

زیت: روغن، روغن زیتون *(لغت نامه)*
ساطع: تابان، درخشان، درخشنده، آشکار(معین)
سراج: چراغ (معین)
سرادقات: ج سرادق، خیمه، سراپرده، چادری که برفراز صحن خانه کشند(معین)
سریر: تخت و مسند (معین)
سکر: مستی، مست شدن... در شرح منازل است که سکر، اشارت است به سقوط تمالک در طرب و از مقامات محبین است. در دستور است که سکر، کیفیت نفسانیه است که موجب انبساط روح است و عبارت است از غفلت است که عارض می‌شود به واسطه‌ی غلبه‌ی سرور و بالجمله، هنگامی که عشق و محبت به آخرین درجه برسد و بر قوای حیوانی و انسانی چیره گردد، حالت بهت و سکر و حیرت پدید آید... لاهیجی گوید: سکر و حریت و دهش و واله و هیمان است که از مشاهده‌ی جمال محبوب دست می‌دهد و گفته شده است که مرحله‌ی بی خودی را مرحله‌ی سکر گویند...*(لغت نامه)*
سُمُوّ: بلند شدن، بلندی، رفعت (معین)
سَنیّه: مؤنث سنی، رفیع، بلند، بلند مرتبه (معین)
شاب: مرد جوان (معین)
شرک جلی: قائل شدن شریک برای خداوند *(لغت نامه)*
شمیدن: بوییدن، بوی کردن (معین)
صحو: هوشیاری(معین) بازگشت عارف است به احساس پس از غیبت و زوال احساس وی و کمترین درجه‌اندر صحو، رؤیت بازماندگی بشریت بود.*(لغت نامه)*
صمصام: شمشیر برنده (معین)
اضافت کردن: نسبت دادن (معین)
ضلیل: بسیار در پی گمراهی رونده (نفیسی) گمراه، بیراه *(لغت نامه)*
طاری: آینده، ناگاه روی داده، عارضه گذرنده (معین)
طرازیدن: آرایش کردن، آراستن، ترتیب دادن (معین)
طلایه: جلودار(معین)
طمس: ناپدید کردن، ناپیدا کردن، هلاک کردن (معین)
عزایم: عزایم الله، فرایضی که خداوند آنها را بر بندگان خود واجب کرده است.*(لغت نامه)*
عقعق: زاغ دشتی (معین)
عقیله: پای بند، مایه‌ی گرفتاری (معین)
غَمام: ابر (معین)

فاژه: خمیازه، دهن دره (*لغت نامه*) ظاهراً در اینجا به معنی آروغ است. مسعود بک در کتاب حاضر گوید: «ابیت عند ربّی هو یطعمنی و یسقینی، این طعام و شراب را شرح می کند که جز آن بدان جوع و عطش نتوان یافت. آنکه انبیا علیهم السلام را آروغ وفاژه نبودی علامت دوام جوع و عطش است و دوام جوع و عطش برهان مشاهده‌ی دوام است که عاشق را بدان قوّت و قوت قیام است. (ورق ۵۶/ الف)

فضه: نقره، سیم (معین)

قباب: ج قبه، سقف برجسته و مدور، گنبد(معین)

قطط: مرد مرغول بر پیچان موی (*لغت نامه*)

قلق: بی آرامی، بیقراری، اضطراب، آشفتگی، پریشانی(معین)

قوایم: ج قائمه، ستون، پایه (*لغت نامه*)

کافوری: منسوب است به کافور که نوعی عطر است. هر چیز خالص و صاف بسیار سفید (*لغت نامه*)

گُنج: گنجایش، قابلیت، استعداد(معین)

لمعه: یک درخشش، روشنی، پرتو (معین)

لواء: درفش، رایت، علم، بیرق (معین)

محاذات: برابر چیزی قرار گرفتن، مقابل بودن (معین)

محاق: آخر ماه یا سه شب اخیر از ماه یا آخر ماه که قمر در آن پنهان باشد (*لغت نامه*)

محق: محو کردن، پاک کردن. فنای بنده است در عین حق، محق، فناء هستی بنده است در ذات خداوند، چنانکه محو، فناء افعال اوست در فعل حق، و طمس، فناء صفات است در ذات حق (معین)

مزامیر: ج مزمار، نیهای نوازندگی، سرودها و اشعاری که با نی نواخته شود (معین)

مزعج: از جای برکننده و بی آرام سازنده (*لغت نامه*)

مساغ: معبر، گذرگاه(معین)

مشاطه: آرایشگر(معین)

مشاکلت: مشابه شدن، مانند گردیدن، موافقت کردن با هم، مشابهت، مانندگی(معین)

مضغة: پاره گوشت (*لغت نامه*)

مطایا: ج مطیه، حیوانات سواری مانند شتر و اسب و جز آنها (معین)

مُعَرعر: در فرهنگها به کار نرفته است و ظاهراً در اینجا قامت بلند منظور است

مغبوط: کسی که بر او غبطه برند. رشک برده، خوشبخت، نیکبخت (معین)

مُغَطّی: پوشیده شده، نهفته شده و پنهان (نفیسی)

مقت: بی زار بودن از کسی، نفرت داشتن، دشمن داشتن، بیزاری و نفرت (معین)
مقرع: ظاهراً در اینجا همان مقرعه در معنی تازیانه است.
مُقَمَّر: آنچه که قمر در آن می‌تابد و آن را روشن می‌کند(معین)
ملصق: چسبانده شده، پیوسته (معین)
منح: دادن و عطا کردن(*لغت نامه*)
مندک: در هم کوفته (*لغت نامه*)
منطمس: نیست شونده، نابود شونده(معین)
مودَع: امانت گذاشته شده، ودیعت نهاده (معین)
مهمل: ضایع، عاطل، بیهوده (*لغت نامه*)
ناوک: نوعی از تیر باشد و آن تیری است کوچک. و بعضی گویند آلتی است چوبین و میان خالی که تیر ناوک را در میان آن گذاشته می‌اندازند و بعضی گویند ناوی باشد از آهن که تیر کوچکی در آن نهند و بعد از آن در کمان گذاشته‌اندازند (*لغت نامه*)
نکرت: ناشناسایی، ناشناختن، انکار کردن چیزی را (*لغت نامه*)
نهنگ لا: اضافه تشبیهی است که «لا» سرآغاز کلمه‌ی توحید (لا اله الا الله) به نهنگ تشبیه شده است. ظاهراً پیشینیه‌ی این کاربرد به سنایی می‌رسد وی گوید:
شهادت گفتن آن باشد که هم ز اول در آشامی
همه دریای هستی را بدان حرف نهنگ آسا
(*دیوان سنایی*، ص ۵۲)

وثن: بت
هاجس: آنچه در دل افتد، آنچه به خاطر خطور کند، وسواس (معین)
هایم: حیران، شیدا، سرگشته (*لغت نامه*)
هزّت: جنبش، شادمانی، نشاط (معین)
یاوه شدن: ضایع شدن و گم شدن (*لغت نامه*)
یقظه: یقظه و بیداری از نظر صوفیان دو تعبیر دارد: یکی بیداری مصطلح در مقام خواب و نوم و آنچه در آن مرحله از واقعات و فتوح و مکاشفات بر سالک متوسط و منتهی گذرد و دیگر به معنی بیداری از خواب غفلت است که اولین مرحله ای است که بنده با آن روبرو می‌شود و اولین منزلی است از منازل طریقت و علامت آن برطرف شدن بعضی از حجب است. که باعث تنبه و آگاهی بنده گردد و او را به طلب وادارد تا برای رسیدن به مقصود به صاحبدلی راه دان پیوندد و به دست او توبه کند و وارد مراحل سلوک شود. پس بیداری و یقظه مقدمات اولین مقام سلوک یعنی توبه است... (*شرح اصطلاحات تصوف*)

فهرست آیات

إنَّ رَبَّکُم الله الذی خلق السموات والأرض فی ستة ایام ... (اعراف/۵۴)
إنَّ رَحْمَةَ الله قَرِیْبٌ مِنَ المُحْسِنِیْنَ (اعراف/۵۶)
اِنَّ عِبَادی لَیْسَ لک عَلَیهم سلطان (اسراء/۶۵)
انّ علیک لعنتی (ص/۷۸)
انک لا تسمع الموتی (نمل/۸۰)
اِنَّکَ لَعَلی خُلُق عَظیم (قلم/۴)
انما الله اله واحدٌ (نساء/۱۷۱)
انما أمره اذا اراد شیئا أنْ یقول له کن فیکون (یس/۸۲)
انما انت مذکر (غاشیه/۲۲)
اِنَّما حَرَّمَ رَبِیَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها و ما بَطَنَ (اعراف/۳۳)
إنَّنی أنَا الله لا إله إلَّا أنَا فاعبدنی (طه/۱۴)
اننی معکما أسمع وأری (طه/۴۶)
انّه بکل شئ محیط (فصلت/۵۴)
اِنَّهُ کان ظَلُوماً جهولاً (احزاب/۷۲)
إن هی الّا فتنتک (اعراف/۱۵۵)
اِنّی ذاهِب الی رَبی (صافات/۹۹)
انّی وجهت وجهی للذی فطر السموات (انعام/۷۹)
اولئک کالانعام بَلْ هم اَضَلُّ (اعراف/۱۷۹)
اولئک کتب فی قلوبهم الایمان (مجادله/۲۲)
اولم تؤمن (بقره/۲۶۰)
اَوَ مَنْ کانَ مَیْتاً فَاَحْیَیْناه (انعام/۱۲۲)
تُبْتُ اِلَیکَ (اعراف/۱۴۳)
تَحسبهم ایقاظاً و هم رقود (کهف/۱۸)
ثُم دَنی فَتَدلَّی (نجم/۸)
جعلنا نومکم سُباتا (نبأ/۹)
جَعَلَهُ دکّاً و خرّ مُوسَی صعقاً (اعراف/۱۴۳)
حَتی یَسْمع کلامَ الله ثم ابلغه ما منه (توبه/۶)
خَتم الله علی قُلُوبهم و علی سَمْعِهم و علی ابصارهم غِشاوَة (بقره/۷)
خَلَقْتَنی من نار و خلقته من طین (اعراف/۱۲)
رأی کوکباً (انعام/۷۶)

رَبِّ أَرِنی انظر الیک (اعراف/۱۴۳)
رَبَّنَا ظَلَمنا انفُسَنا و اِن لم تغفرلَنا و تَرْحَمنا ... (اعراف/۳۲)
الرَّحمن علی العرش استوی (طه/۵)
سبحان الذی أسری بِعبده لیلاً (اسراء/۱)
سقهم ربهم شراباً طهوراً (انسان/۲۱)
سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم (فصلت/۵۳)
شهد الله انّه لا اله اِلّا هو (آل عمران/۱۸)
عند مَلِیْکٍ مُقْتَدِرٍ (قمر/۵۴)
عیناً یشرب بها المقربون (مطففین/۲۸)
فاتَّبِعُونی یُحبِبْکم الله (آل عمران/۳۱)
فاحکم بین الناس (ص/۲۶)
فاذا سویته و نفخت فیه من روحی (حجر/۲۹)
فاعلم انّه لا اله الا الله (محمد/۱۹)
فَاَلْهَمَا فُجُورَها و تَقْویها (شمس/۸)
فَاَمّاَ الذین آمنوا و عَملوا الصالحات فهم فی روضة یُحْبرونَ (روم/۱۵)
فاما إنْ کانَ مِن المقربین فروح و ریحان و جنة نعیم (واقعه/۸۸)
فان استقر مکانه فسوف ترانی (اعراف/۱۴۳)
فانظر الی آثار رحمة الله (روم/۵۰)
فَاَوْحی اِلی عَبْده ما اَوْحی (نجم/۱۰)
فاینما تولّوا فَثَمَّ وجه الله (بقره/۱۱۵)
فبشّر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه (زمر/۱۸-۱۷)
فبعزتک لأُغوینَّهُم اجمعین (ص/۸۲)
فَتَمَثَّلَ لها بشراً سویّا (مریم/۱۷)
فثم وجه الله (بقره/۱۱۵)
فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیٔ و الیه ترجعون (یس/۸۳)
فسجدوا اِلّا ابلیس أبی و استکبر و کان من الکافرین (بقره/۳۴)
فسلام لک من اصحاب الیمین (واقعه/۹۱)
فکان قابَ قَوْسَیْن اَوْ اَدْنی (نجم/۹)
فلما أفاق (اعراف/۱۴۳)
فلمّا تَجَلّی رَبُّهُ لِلْجَبَل (اعراف/۱۴۳)

فَلَما جَنَّ علیه اللیل رأی (انعام/۷۵)
فَلَمَّا رَأی الشمسَ بازغةً (انعام/۷۸)
فَلَمَّا رَأی الْقَمَر بازغاً (انعام/۷۷)
فمن کان یرجوا لقَاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً ... (کهف/۱۱۰)
فنفخنا فیهِ مِن روحِنا (تحریم/۱۲)
فی مَقْعَدِ صِدْق (قمر/۵۴)
قال رَبِّ اَرنی انْظُر الیکَ (اعراف/۱۴۳)
قال لا احبِ الآفلین (انعام/۷۶)
قال لن تَرانی و لکِنِ انْظُر الی الْجَبَلِ (اعراف/۱۴۳)
قال له موسی هل اَتبعک علی اَن تعلمن مما علمت رشداً (کهف/۶۶)
قد احاط بکل شیء علماً (طلاق/۱۲)
قل الروح من امر ربی و ما اوتیتم من العلم إلّا قلیلاً (اسراء/۸۵)
قل الله ثم ذرهم (انعام/۹۱)
قلْ إنْ کان اباؤکم و ابناؤکم و اخوانکم ... (توبه/۲۴)
قل لا املک لنفسی ضراً و لا نفعاً إلّا ما شاء الله (یونس/۴۹)
قلْ لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر (کهف/۱۰۹)
قل هو الله احد (اخلاص/۱)
کل من علیها فان (رحمن/۲۶)
کل الینا راجعون (انبیاء/۹۳)
کلِ شیء هالک الا وجهه (قصص/۸۸)
کلُّ مَن علیها فان (رحمن/۲۶)
کُلَّ یوم هو فی شأنٍ (رحمن/۲۹)
کلّا اِنهمْ عن ربهم یومَئذ لمحجوبون (مطففین/۱۵)
کلمته القیها الی مریم و روح منه (نساء/۱۷۱)
کنتم أمواتاً فأحیاکم (بقره/۲۸)
کنتم خیر امَّة (آل عمران/۱۱۰)
لئن اشرکتَ لَیحبطنَّ عملک (زمر/۶۵)
لئنْ شکرتُم لأزیدنکُم (ابراهیم/۷)
لا تبدیل لخلق الله (روم/۳۰)
لا تُدرکه الأبصار و هو یُدرک الأبصار (انعام/۱۰۳)

لا تیأسوا من روح الله (یوسف/۸۷)
لا شریک له (انعام/۱۶۳)
لَعلّی آتیکم منها بخبر او جذوة من النار (قصص/۲۹)
لَعَلّیْ آتیْکُم مِنْهَا بِقَبَسٍ (طه/۱۰)
للذین احسنوا الحسنیٰ (یونس/۲۶)
لما جاء موسی لمیقاتنا و کلّمَهُ ربّه قال رب ارنی انظر الیک (اعراف/۱۴۳)
لمن الملک الیوم لله الواحد القهار (غافر/۱۶)
لَهم البُشری فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة (یونس/۶۴)
لهو الحدیث (لقمان/۶)
لیس کمثله شیء (شوری/۱۱)
ما اصابک مِن حسنة فمن الله (نساء/۷۹)
ما زاغ البصرُ و ما طغی (نجم/۱۷)
مثل نوره کمشکاة فیها مصباح المصباح فی زجاجة (نور/۳۵)
من امر ربی (اسراء/۸۵)
نورٌ من ربّه (زمر/۲۲)
وَ اِذا قُرِئَ القرآن فَاسْتَمِعوا لَهُ (اعراف/۲۰۴)
و اِذَا قَرأتَ القرآن جعلْنا بینکَ و بَیْنَ الَّذین لایُؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً (اسراء/۴۵)
و اذکر ربّک اذا نسیت(کهف/۲۴)
و استفزز من استطعت منهم بصوتک (اسراء/۶۴)
و اعْتَصِموا بِحَبْلِ الله جمیعاً (آل عمران/۱۰۳)
و الاخرة خیرٌ و أبقی (اعلی/۱۷)
و الظاهر و الباطن (حدید/۳)
و أَلقُوه عَلَی وَجْه اَبی یأت بَصیْراً (یوسف/۹۳)
و الله خیر الماکرین (آل عمران/۵۴
و اللهُ من ورائهم مُحیط (بروج/۲۰
و الله یقبضُ و یبسُطُ و الیه ترجعون (بقره/۲۴۵)
و النهار اذا تجلی (لیل/۲)
و الیه ترجعون (بقره/۲۴۵)
و الیه یرجع الامر کله (هود/۱۲۳)
و أمّا الذّین سُعدوا ففی الجنة خالدین فیها ... (هود/۱۰۸)

وَ إِنَّ الدار الآخِرَة لَهِیَ الْحَیَوَان (عنکبوت/۶۴)
و إِنْ من شیء الّا یسبح بحمده (اسراء/۴۴)
و انتم سامدون (نجم/۶۱)
و تریهُم ینظرُونَ الَیْکَ و هُمْ لایبصرون (اعراف/۱۹۸)
و جعل لکم السمع و الابصار و الافئدة (سجده/۹)
و جعلنا من الماء کل شیء حیّ (انبیاء/۳۰)
و حملها الانسان (احزاب/۷۲)
و خرّ موسی صعقا (اعراف/۱۴۳)
و سقیهم ربهم شراباً طهوراً (انسان/۲۱)
و شددنا ملکه و آتیناه الحکمة و فصل الخطاب (ص/۲۰)
و صوّرکم فأحسن صُوَرَکم (عافر/۶۴)
و طَبَعَ اللهُ عَلَی قُلُوبهِمْ (توبه/۹۳)
و علّمْناهُ مِن لَدنّا علْماً (کهف/۶۵)
و قالوا ما لِهَذَا الرَّسُول یَأکُل الطعامَ و یَمْشی فی الْاَسْوَاقِ (فرقان/۷)
و کان عرشه علی الماء (هود/۷)
و کذلک نُرِیْ اِبْراهیمَ مَلَکُوت السَّموات وَ الْاَرْضَ (انعام/۷۵)
و کلّم الله موسی تکلیما (نساء/۱۶۴)
وَ کُنْ من الشاکِرِیْنَ (اعراف/۱۴۴)
و کنتم ازواجاً ثلاثة فاصحاب المیمنه ...(واقعه/۷)
و لا تطردِ الذین یدعون ربهم بالغداة و العشی (انعام/۵۲)
و لا شریک له (انعام/ ۱۶۳)
و لا یرضی لعباده الکفر (زمر/۷)
و لقد کرمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر (اسراء/۷۰)
و لما جاءَ موسی لمیقاتنا (اعراف/۱۴۳)
و لَوْ أنَّ ما فی الارض من شجرة اقلامٌ و البحر یمدُّه (لقمان/۲۷)
و لَوْ علِمَ الله فیهم خیراً لَاَسْمَعَهم (انفال/۲۳)
وَ مَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُول وَ لَا نَبیَّ إلّا إذا تَمنّی ... (حج/۵۲)
وَ مَا اَرْسَلْنَاکَ الا رحمة للعالمینَ (انبیاء/۱۰۷)
و ما الحیوة الدنیا الا لعب و لهو (انعام/۳۲)
و ما تشاءون إلّا أنْ یشاء اللهُ (انسان/۳۰)

و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی (انفال/۱۷)
و ما قدرو الله حق قدره (انعام/۹۱)
و ما كانَ لِبَشر ان يُكَلِّمُه الله إلّا وَحْياً او مِن وَراء حجاب (شوری/۵۱)
و ما منّا إلّا له مقام معلوم (صافات/۱۶۴)
و ما يؤمن اكثرهم بالله إلّا و هم مشرکون (یوسف/۱۰۶)
و ما يعلم تاويله الا الله و الراسخون فی العلم (آل عمران/۷)
و ما ينطق عن الهوی (نجم/۳)
و مَثَلُ كَلمة خبيثة كشَجَرة خبيثة (ابراهیم/۲۴)
و من آیاته اَللیل وَ النهار وَ الشمسُ (فصلت/۳۷)
و من الناس من یشتری لهو الحدیث (لقمان/۶)
و نحن اقرب اليه من حبل الورید (ق/۱۶)
و نفخت فيه مِن روحی (حجر/۲۹)
و وجدک ضالاً فهدی (ضحی/۷)
و هو الذی يبدؤ الخلق ثم یعیده (روم/۲۷)
و هو اللطيف الخبیر (انعام/۱۰۳)
و هو الولي الحمید (شوری/۲۸)
و هُوَ مَعَكُم اَيْنَمَا كُنتُم (حدید/۴)
وَ يَبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام (رحمن/۲۷)
والليل اذا يغشی (لیل/۱)
وجُوهٌ يومَئذٍ ناضرة إلِي ربها ناظرة (قیامت/۲۲)
وَسَعت كلَّ شيءٍ رحمةً و علماً (غافر/۷)
وطبع الله علی قلوبهم (توبه/۹۳)
وقرّبْناهُ نَجيًّا(مریم/۵۲)
وكَلَّمَهُ ربُّهُ (اعراف/۱۴۳)
ولكن انظر الی الجبل (اعراف/۱۴۳)
وله المثل الاعلی (روم/۲۷)
هذا ربی هذا اکبر (انعام/۷۸)
هذا فراق بيني و بینک (کهف/۷۸)
هُوَ الاول و الآخر و الظاهر و الباطن (حدید/۳)
هو الله الذی لا اله إلّا هو عالم الغيب و الشهادة (حشر/۲۲)

هو یتولی الصالحین (اعراف/۱۹۶)
یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه ... (مائده/۵۴)
یتنزل الامر بینهن (طلاق/۱۲)
یُحِبُّهم و یحبُّونه (مائده/۵۴)
یدُ الله فوقَ ایدیهم (فتح/۱۰)
یریدون وجهه (انعام/۵۲)
یزید فی الخلق ما یشاء (فاطر/۱)
یُسقی بماءٍ واحد و نفَضِّلُ بعضها علی بعضٍ فی الاکل (رعد/۴)
یمحو الله ما یشاء و یثبت (رعد/۳۹)
یوقد من شجرة مبارکة زیتونة (نور/۳۵)
یوم تبلی السرائر (طارق/۹)
یَوْمَ لایَنْفَعُ مالٌ و لابنون الّا من أتی اللهُ بقلبٍ سلیم (شعرا/۸۹)
یهدی الله لنوره من یشاء (نور۳۵)

فهرست احادیث نبوی و سخنان مشایخ

إنَ الله خَلَقَ آدم و تَجَلّی فیه
إنّ الله خلق الارواح قبل الاجساد
انِ الله خلقِ نوری من نوره (رسول اکرم) (ص)
انَّ الله ینزلُ فی کل لیلة
انَّ داود علیه السلام کان یسمع قرائته الانس و الجن ...
ان داود علیه السلام کان یقرأ الزبور بسبعین صوتا ...
اِنَّ کأسات الشُّرب تبدوا مِن الغیب ...
ان لله تعالی جنة لاَ فیها حور و لا قصور و لا لبن و لا عسل
انّ من العلم هیأة کهیأة المکنون لایعلمها اِلّا العلماء بالله
اِنَ من قوی حُبه تسرمد شربه فاذا دامت...
أنا الحق (حلاج)
انا من الله و الخلق منیِ
انا من الله وِ المؤمنونِ منّی
الانسان سرّی و سرّی صفتی و صفتی لاینفک عن ذاتی
انکم سترون ربکم عیاناً
انّه لیغان علی قلبی و انی لاستغفر الله فی کل یوم...
إنّی لَأجد نفس الرحمن من جانب الیمن
اِنّی لَأعرف اقواماً هم بمنزلتی عند الله لیسوا بانبیاء
اول ما خلق الله نوری
اول مقام المرید ارادة الحق باسقاط ارادته (واسطی)
أوّلها الله و آخرها ما لا نهایة له (شبلی)
اولیاء الله عرایس الله و هم مخدرون عنده فی حجال الانس (بایزید بسطامی)
اولیائی تحت قبابی لا یعرفهم غیری
بدایة درجه الانبیا نهایة مرتبة الاولیا
اَلْبَشَرِیَةُ کُلُّهُ عَذاَب
بی یَسمع و بی یُبصر و بی یَنطق
تخلّقوا باخلاق الله
التصوف اخلاق کریمة ظهرت فی زمان کریم (محمد بن القصاب)
التصوف أن لا یملک شیئاً و لا یملکه شَیْءٌ (سمنون محب)
التصوف برقةٌ محرقه لا خرقةٌ مزخرفة

التصوف خُلق مَن زاد عليک فی الخلق ... (ابوبکر کتانی)
التصوف صفوة القرب بَعد کدورة البُعد
التصوف هو أَنْ يميتک الحق عنکَ و يُحييک به (جنيد)
التصوفُ هیَ العصمةُ عَن رويَة الکون
التفرقة شهود الخلق لله و الجمع شهودَ الخلق بالله
التواجد يوجب استيعاب العبد و الوجد يوجب استغراق العبد
التواجد استدعاء الوجد
التوحيد اسقاط اليآآت (شبلی)
التوحيد يعنی يضمحل فيه الرسوم و يندرج فيه العلوم...(جنيد)
الجوع طعام الصديقين
حبک الشیء يعمی و يصم
حُبّکَ فی قلبی کالعقدة فی الحبل
حَسِّنوا القرآن باصواتکم
الحق لايستره شیء
حقيقة المحبة أن تهب کلک لمن أحببت فلا يبقی لک منک شیء
حقيقة المحبة ان ينسی العبدُ حظه من الله و ينسی حوائجه اليه
حقيقة المحبة قيامک مع محبوبک بخلع اوصافک (حلاج)
الخير فی العيان هدر
خَمَّرت طينَةَ آدم بيدَی اربعين صباحاً
الخواطر خطاب يرد علی الضمائر و قد يکون بالقاءِ ملک ...(قشيری)
دخول صفات المحبوب علی البدل من صفات المحب (جنيد)
الدخول فی کل خُلقٍ سنیّ و الخروج من کل خُلق دنی (محمد حريری)
الدنيا زور
الدنيا سجن المؤمن و جنة الکافر
رايْتُ جبرئيلَ فی المنام فاوتيتُ بقدح من لَبَنٍ
رايتُ ربی فی احسن صورة
رأيتُ سرورَ قلبی فی مَنامی فاحببت التنعس و المنام
الرجل من ينام الليل کله ثم يصبح فی المنزل قبل القافله (بايزيد)
الروح استاثره الله تعالی بعلمه و لم يطلع عليه احد من خلقه (جنيد)
الروح جسم لطيف يحيی الجسد

الروح جوهر نورانی لا یوصف بالکم و الکیف
الروح حادث لانه جسم لطیف یقبل الترکیب
الروح رایحة طیبة
الروح لا تدخل تحت ذل کن لأنّه أمره و أمره کلامه (امام قحطبی)
الروح لطیفة یسری من الله الی اماکن معروفة
الروح لم یخرج من کُن لانه لو خرج من کُن فکان علیه ذل
الرویا الصالحة جزءٌ من ستَّة و اربعینَ جزءاً من النبوة
سبحان من لا سبیل الی معرفته الا بالعجز عن معرفته (ابوبکر صدیق)
سبحانی ما أعظم شأنی (بایزید)
الستر للعوامِ عقوبة و للخواص رحمة ...
السماع سرّ استأثره الله به لا یعلم[ه] إلّا هو (عبدالله تستری)
السماع علی ثلثة اوجه، منهم من یسمع بالطبع ... (بندار الصوفی)
السماع علی قسمین، سماع بشرط العلم و الصحو
السماع مباح لاهله
السماع محرک القلوب الی عالم الغیوب
السماع نداء و الوجد قصد
سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به
سمیت المحبة محبة لانها تمحو من القلب ماسوی المحبوب (شبلی)
شاهد الحق القلوب فلم یر قلبا اشوق من قلب محمد (نوری)
صاحب الذوق متساکر و صاحب الشرب سکران و صاحب الری صاح
الصلوة معراج المؤمن
الصوفیُ المشیرُ عن الله و الخلقُ أشاروا الی الله
الصوفی المُضْطلم عَنْه بما لاحَ مِن الحق
الصوفی لا یتغیّر فان یتغیّر لا یتکدّر
الصوفی لا یکدّره شیء و یصفوا به کل شئ (ابوتراب نخشبی)
الصوفی لا یوجَدُ بَعْدَ عَدَمِه و لا یَعْدِم بَعْدَ وُجودِه (حصری)
الصوفی لَمْ یُخلَق
الصوفی مقهور بتصریف الربوبیة و مستور بتصرف العبودیة
الصوفی هو الله
العالم علم الحق بالحق للحق

عرفت ربی بربی
علامة التوحيد نسيان التوحيد (ابن عطا)
علمُ التوحيد مباين لوجودُه و وجوده مفارقٌ لعلمه (جنيد)
علماء امتی کانبیاء بنی اسرائيل
عند ظهور الحق ثبور الخلق
العين صادق و السمع كاذب
الغفر هو الستر
الغيبةُ غيبةُ القلب عن علم ما تجرى من احوال الخلق ... (قشیری)
الغيرة كراهية مشاركة الغير (قشیری)
الغيرة من عمل المبتدئين فامّا اهلُ الحقايق فلا (شبلی)
فاحببت ان اعرف
فالمريد عندهم هو المبتدى و المراد هو المنتهى
فاوحى الله اليهم إنّى لا اجعلُ من خلقتُ بيدى كمن قلتُ له كُنْ فيكون
فقال انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ... (جرير بن عبدالله)
القرآن كلام الله ليس بمخلوق
قصود ثم ورود ثم شهود ثم وجود ثم خمود
قلب العارف مرآت اذا نَظَر فيها تَجلّى له مولاه (رويم)
قلب المومن عرش الله
كان التصوف في زمنِ الصحابة حقيقة بلا رسم ... (حسن بصری)
كان الله و لم يكن معه شئٌ و الله الآن كما كان
كل شیء يرجع الى اصله
كنت كنزاً مخفياً فاحببت أنْ أُعرف فخلقت الخلق لِأُعرف
كُنْتُ لَهُ سمعاً و بصراً و لساناً
لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك
لا اله الا الله من داخل القلب محمد رسول الله من فرط الاذن (خرقانی)
لا اله الا الله حصنی و من دخل حصنی أمن من عذابی
لا تحمل عطايا الملوك إلّا مطايا الملوك
لا تَسبّوا الرياح فانه من نَفس الرحمن
لا تَسُبُّو الدَّهر فانَّ الدَّهْر هو الله
لا تصح المحبة بين الاثنين حتى يقول الواحد للاخر انا (سری سقطی)

لا راحة للمؤمن من دون لقاء الله
لا هجرة بعد الفتح
لا یحبُّ الله غَیر الله
لا یری فی نومه غیر الله و لا فی یقظته غیرَالله ... (بایزید بسطامی)
لا یسعنی ارضی و لا سمائی ولکن یسعنی قلب عبد[ی] المومن
لَا یَشْغلهُ شَانٌ عن شَانٍ
لا یعرف الحق اَلّا الحقُ
لافَرْقَ بَیْنیْ وَ بَیْن رَبّیْ اِلا بِصِفَتَیْن وجودُنا مِنْه و قیامُنَا به (حلاج)
لاهو إلّا هو
لایُحِبُّ الله غَیر الله
للخلقِ احوال و لاَحال للعارف لاَنّه مَحَتْ رسومه (بایزید بسطامی)
لَمْ یَبْقَ مِن مبَشّرات النبوة إلّا الرویاء الصالحة
لو دنوت انملة لاحترقت
لو کانَ العرش و مادونه من المکونات یوضع فی قلب العارف لَمْ یَجدْ منه خیراً (بایزید بسطامی)
لو کشفت عن وجهه لاحترقت سبحات وجهه
لو کنت أنا معه کنتُ أنا أنا ولکنی محوت فیما هو (شبلی)
لولا اَنک امرتَنی ما ذکرتُ معک غیرَکَ (شبلی)
لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل
لیس فی جَبّتی سوی الله (بایزید)
المؤمن مرآة المؤمن
ما الصوفی ؟ فقال: وحدانی الذات لایقبله احدٌ (حلاج)
ما بال الانسان یکون هاذباً فاذا سمع السماع طرب (جنید)
ما رَاَیْتُ شَیئاً قطَ الّا و رأیْتُ الله فیه
ما زال العبد یتقرب الیّ بالنوافل حتی یُحبنی و اُحبّه
ما فی الجنة احد سوی الله (شبلی)
مَا فِی الْوجُود اِلّا الله
ما کذب الفواد ما رأی
ما معنی الصوفیه؟ فقال: لیسَ معرفتُه بشرط العلم ... (ابوحاتم سجستانی)
ما من احد أغیر من الله عزّوجل و من غیرته حرم الفواحش ...
متی یشاهد العارف الحق فقال اذا بدء الشاهد و فنی الشواهد

محبة الحق سبحانه و تعالى للعبد ارادة الانعام مخصوص عليه ... (قشيرى)
محبة الحق للعبد مَدْحُهُ له و ثناءُه عليه بالْجَميل
محبة العبد حالة مخصوصة يجدها من قلبه ...(قشيرى)
محبةُ الله من صفات الخبرية فاطلِقوا اللفْظَ و توقفوا عن التَّفسير
المحبة سكر لا يصحو صاحبه الابمشاهدة محبوبه
المحبة لا تصح الا بالخروج عن رؤيته الى رؤية المحبوب
المحبة ما تمحو اثرك
المحبة محو المحب بصفاته و اثبات المحبوب بذاته
المحبة موافقة الحبيب فى المتهد و المغيب
المحدَثُ اذا قُرِنَ بالقديم لَم يبقَ لَهُ الاثرُ (جنيد)
المريد الذى نصب بعين التعب و ألقى فى مقاسات المشاق
المريد فى مذهب شيخه
المريد من لا ارادة له فمالم يتجرد عن ارادته لا يكون مريداً
المعرفة حياة القلب مع الله بلا واسطة (جنيد)
المعرفة نيسان الحق بالحق للحق
المعرفة هى الانفراد بالفرد للفرد
من ادعى السماع و لم يسمع صوت الطير و صرير الباب و ... (ابوعثمان مغربى)
مَن اذى ولياً فقد استحلّ محارمى
من انكر السماع فقد انكر سبعين صديقاً من الصحابه و التابعين (ابوطالب مكى)
من رآنى فقد راى الحق
من رآنِي فى المنام فقد رآني فانَّ الشيطان لايتمثَّل بى ولا بصورتى
مَنْ سَكِرَ من كثرة ذِكرِه ما شرِبَ مِن كأسِ مُحَبَّته (يحيى معاذ رازى)
من شَغَلک عن الله فهو صَنَمک
من صفة الولى أنْ لايكون له الخوف
من عرف الله ذهب عنه رغبة الاشياء و كان بلا وصل و لا فصل
من عرف الله كَلّ لسانه
من عرف الله لم يقل الله و من يقل الله لا يعرف الله (بايزيد بسطامى)
من عرف نفسه فقد عرف ربه
من غمض عن الله طرفة عين لم يهتد به ابداً
من قال إنّ كلام الله ليس بمسموع له فهو كافر (امام صفار)

من قال عرفته بفقدی، فالمفقود کیف یعرف الموجود، ...(حلاج)
من کاشف بالحقیقة فیضمحل احساسه بما سواه
المومن حلوی
المومن حیّ فی الدارین
مه إنّه فوق کل شی و تحت کل شیء قد ملاء کل شی عظمته
الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة
ناظرتُ اباحنیفه فی خلق القرآن ستة اشهر فاتفق رأیی و رأیه (امام ابویوسف)
نحن الآخِرون السابقون
نحن لا حَرَّرنا عَن رق الاشیاء فی الازل (امام قحطبی؟)
النَّظر فی وَجْهِ الحَسَنِ یَزید النورَ فی البصر
نهایة الارادة أنْ لایشیرَ الی الله فتجده مع الاشارة (ابوکر دقاق)
نیسان الحق علامة کشف الحق
وَ عِنْدی محبّة الله لِلْعَبْد انجذاب قلبه بالجمال ...
و کشف حُجُب [ال]غیریة من البین
و هُم عباده تسر بالانس بعد المکابدة
الوضوء انفصال و الصلوة اتصال، فمن لم ینفصل لم یتصل (شبلی)
وقع لی حجاب و هذا لا یکون الا حجاب الغیرة
الولایة افضل مِن النبوة
الولی ریحان الله فی الارض
هل فی الدارین غیری
یا بُنیَّ لاتنکر السماع فانّ له اهلاً (سهروردی)
یا لیت کنت من امة محمد «عیسی (ع)»
یُسَمَّی صوفیة صوفیاً لانَّه صافٍ عَن کدُورةِ البشریةِ

منابع

۱. آریا غلامعلی، *طریقه‌ی چشتیه در هند و پاکستان*، ۱۳۶۵ ش انتشارات زوار

۲. آملی، حیدر، *المقدمات من نص النصوص*، ۱۳۶۷ ش، انتشارات توس، تهران

۳. ابرقوهی، شمس الدین ابراهیم، *مجمع البحرین*، به تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۴ش، انتشارات مولی، تهران.

٤. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، *شرح نهج البلاغه*، بی تا، داراحیاء الکتب العربیه، بیروت

۵. ابن ترکه، صائن الدین، *تمهید القواعد*، ۱۳۸۶ ش، ترجمه و شرح محمد حسین قائنی، مطبوعات دینی، قم

٦. ابن تیمیه حرانی، تقی الدین، *الاستقامه*، ۱۴۰۳ جامعه الامام محمد بن سعود، مدینه منوره

۷. ابن حزم، *الفضل فی الملل و الاهواء*، ۱۳۲۰ش، دارصادر، بیروت

۸. ابن خطیب، قاسم، محمد، *روض الاخیار، المنتخب من ربیع الابرار*، ۱۴۲۳ق، دارالقلم العربی، سوریه، حلب

۹. ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیه*، بی تا، دار صادر، بیروت

۱۰. ------------، *فصوص الحکم*، ۱۳۷۰ ش، انتشارات الزهرا، بی‌جا

۱۱. ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، *دارالفکر للطباعه و النشر*، ۱۴۱۵ ق

۱۲. ابن قرشی دمشقی، ابوالفداء اسماعیل، *تفسیر ابن کثیر*، ۱۴۱۲ق، دارالمعرفه، بیروت

۱۳. احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللئالی*، ۱۴۰۳ق، چاپ اول، قم

١٤. احسان‌الهی‌پاکستانی، ظهیر، *دراسات فی التصوف*، ۱۴۲۶ق، دارالامام المجدد للنشر و التوزیع، قم

۱۵. احمد بن حنبل، مسند، *بی‌تا، دارصادر*، بیروت

١٦. اخسیکتی اثیرالدین، *دیوان*، به تصحیح رکن‌الدین همایون فرخ ۱۳۳۷ کتابفروشی رودکی، تهران

۱۷. اردلان جوان سید علی، *فهرست کتب خطی کتابخانه‌ی مرکزی آستان قدس رضوی*، ۱۳۶۵ مشهد انتشارات کتابخانه‌ی مرکزی آستان قدس

۱۸. افشار، ایرج/ دانش پژوه، محمدتقی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌ی ملی ملک*، ۱۳۶۹ ش، نشر هنر، تهران.

۱۹. اکرم اکرام، سید محمد، *آثار الشعرا (فرهنگ شعرای فارسی گوی شبه قاره)*، ۱۳۸۷، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، پاکستان، اسلام آباد.

۲۰. انجم حمید، *راهنمای فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، ۱۳۷۷، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان اسلام آباد
۲۱. انوشه حسن، *دانشنامه ادب فارسی(ادب فارسی در شبه قاره)*، ۱۳۸۰، تهران سازمان چاپ و انتشارات ارشاد اسلامی
۲۲. اوحدی دقاقی بلیانی، تقی‌الدین محمد، *تذکره عرفات العاشقین و عرصات العارفین*، ۱۳۸۸، به تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، تهران، انتشارات اساطیر
۲۳. باسورث کلیفورد ادموند، *سلسله‌های جدید اسلامی*، ۱۳۸۱ ش. ترجمه‌ی فریدون بدره ای، تهران مرکز بازشناسی اسلام و ایران، انتشارات باز
۲۴. بحرانی، کمال الدین ابن میثم، عبدالوهاب، *شرح کلمات امیرالمومنین*، ۱۳۹۰ق، مؤسسه النشر الاسلامی، التابعه لجماعه المدرسین، قم
۲۵. بحرانی، هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، ۱۴۱۶ق، بنیاد بعثت، تهران
۲۶. بداونی عبدالقادر، منتخب *التواریخ*، به تصحیح مولوی احمد علی صاحب، ۱۳۸۰، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
۲۷. برزش‌آبادی، شهاب‌الدین امیر عبدالله، *شرح لمعات عراقی*، به تصحیح احمد قدسی، ۱۳۷۹ش، انتشارات مولی، تهران.
۲۸. برکت، محمد، *فهرست نسخه‌های خطی بنیاد فارس شناسی*، ۱۳۸۴، شیراز، انتشارات بنیاد فارس شناسی
۲۹. بقلی شیرازی، روزبهان، *عبهرالعاشقین*، به تصحیح هنری کربن و محمد معین، ۱۳۶۰ ش، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
۳۰. بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، ۱۴۱۱ق، دارالکتب العلمیه، بیروت
۳۱. ــــــــــــ، *شعب الایمان*، ۱۴۱۰ق، دارالکتب العلمیه، بیروت
۳۲. تتوی، قاضی احمد/ قزوینی، آصف خان، *تاریخ الفی*، ۱۳۸۲، به تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
۳۳. ترمذی، محمد علی، *سنن ترمذی*، ۱۴۰۳ق، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، بیروت
۳۴. تهانوی، محمدعلی، *موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون*، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت
۳۵. جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به تصحیح محمود عابدی، ۱۳۷۰ش، انتشارات اطلاعات، تهران
۳۶. ــــــــــ، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ۱۳۷۰، به تصحیح ویلیام چیتیک، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران
۳۷. جندی، مؤید الدین، *شرح فصوص الحکم*، بی تا، بی جا

۳۸. چشتی، شیخ الله دیه بن شیخ عبدالرحیم، *خواجگان چشت (سیرالاقطاب)*، ۱۳۸۶ به تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، نشر علم
۳۹. حرانی، ابن شعبه، *تحف العقول*، ۱۴۰۴ ق، جامعه مدرسین، قم
۴۰. ---------، *تحف العقول*، ۱۴۰۴ق، جامعه مدرسین، قم
۴۱. حسن‌زاده آملی، حسن، *ممدالهمم در شرح فصوص الحکم*، ۱۳۷۸ ش، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران
۴۲. حسینی، عبدالحی بن فخر الدین، *الاعلام بمن فی تاریخ الهند من الاعلام، المسمی بنزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر*، ۱۴۲۰ هـق/۱۹۹۹، بیروت دارابن حزم
۴۳. خواجوی، محمد، *ترجمه نفحات الالهیه*، ۱۳۷۵ش، انتشارات مولی، تهران
۴۴. خوارزمی، حسین بن حسن، *شرح فصوص الحکم*، ۱۴۰۶ ق، انتشارات مولی، تهران
۴۵. خیامپور، عبدالرسول، *فرهنگ سخنوران*، ۱۳۷۲، تهران، انتشارات طلایه
۴۶. دانش پژوه، محمدتقی، *فهرست میکروفیلم‌های کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران*، ۱۳۴۸، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
۴۷. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، ۱۳۷۲، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
۴۸. دهلوی کشمیری همدانی، محمد صادق، *کلمات الصادقین*، بی تا، مرکز تحقیقات ایران و پاکستان، اسلام آباد
۴۹. دهلوی، امیرخسرو، *دیوان کامل*، به تصحیح سعید نفیسی، ۱۳۴۳، تهران، انتشارات جاویدان
۵۰. ذهبی، شمس الدین، *سیر اعلام النبلاء*، ۱۴۰۵ق، مؤسسه الرساله
۵۱. رازی نجم الدین، *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، به تصحیح محمد امین ریاحی، ۱۳۶۶، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
۵۲. رازی، ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، دارالفکر للطباعه و النشر، بی تا، به تحقیق اسعد ، محمد طبیب
۵۳. راوندی، فضل الله، *النوادر*، بی تا، دارالحدیث، قم
۵۴. رحم علیخان ایمان، *تذکره‌ی منتخب اللطایف*، ۱۳۴۹ ش، به تصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی/ سید امیر حسن عابدی، تهران، انتشارات تابان
۵۵. رحمان علی، *تذکره علمای هند*، ۱۹۱۴م، هند، لکنهو
۵۶. زرین کوب عبدالحسین، جستجو در *تصوف ایران*، ۱۳۶۷، تهران، امیرکبیر
۵۷. سبزواری، ملا هادی، *شرح الاسماء الحسنی*، بی تا، منشورات مکتبه بصیرتی، قم
۵۸. سعدی شیرازی، مصلح الدین، *کلیات سعدی*، ۱۳۶۳، تهران، انتشارات امیرکبیر
۵۹. السلمی، ابوعبدالرحمن، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیه*، ۱۳۸۹ق، مکتبه الخانجی، قاهره

٦۰. ــــــــــــ، محمد بن حسین، *تفسیر السلمی*، ۱۴۲۱ق، دارالکتب العلمیه، بیروت
٦۱. سمعانی، شهاب الدین ابوالقاسم، احمدبن ابی المظفر، *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح*، ۱۳۶۸ ش، به تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
٦۲. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، *حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة*، به تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، ۱۳۶۸، انتشارات دانشگاه تهران
٦۳. سید علی حسن خان ابن امیرالملک/ محمد صدیق حسن خان بهادر، *تذکره‌ی صبح گلشن*، ۱۲۹۵ ق، به تصحیح سید ذوالفقار احمد نقوی بهوپالی، بهوپال، مطبع فیض شاهجهانی
٦٤. السیرجانی، ابوالحسن علی بن الحسن، *البیاض و السواد*، ۱۳۹۰ به تصحیح مختار محسن پور ، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران
٦٥. سیوطی، جلال الدین، *الدرالمنثور*، دارالمعرفه للطباعه و النشر، جدّه
٦٦. شمس سراج عفیف، *تاریخ فیروزشاهی*، به تصحیح ولایت حسین، ۱۳۸۵، تهران، انتشارات اساطیر
٦۷. شیخ صدوق، ابوجعفر محمدبن علی، *معانی الاخبار*، ۱۳۷۹ش، مؤسسه النشر الاسلامی لجامعه المدرسین، قم
٦۸. صاحب لاهوری، غلام سرور، *خزینة الاصفیاء*، چاپ سنگی، ۱۲۹۰ هق، هند، لکنهو
٦۹. صدری نیا، باقر، *فرهنگ مأثورات متون عرفانی*، ۱۳۸۷ش، انتشارات سخن، تهران
۷۰. صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، ۱۳۶۴ تهران، انتشارات فردوسی
۷۱. طبرسی، فضل بن حسن، *مشکاة الانوار فی غرر الاخبار*، ۱۳۸۵ق، نشر حیدریه، نجف
۷۲. طهرانی، آقابزرگ، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، ۱۴۰۳ ه.ق/ ۱۹۸۸ م. لبنان، بیروت دارالاضواء
۷۳. عطار نیشابوری، فریدالدین، *دیوان*، به تصحیح م. درویش ۱۳۵۹، تهران، انتشارات جاویدان
۷٤. ــــــــ، فرید الدین، *مصیبت نامه*، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶ ش، انتشارات سخن.
۷٥. علوی کرمانی، سید محمد بن مبارک، *سیرالاولیاء*، ۱۳۵۷ ش/۱۹۷۸، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، مؤسسه انتشارات اسلامی، لاهور
۷٦. علی بن ابراهیم، *صحف ابراهیم*، نسخه خطی کتابخانه‌ی مونیخ، شماره ۳۲۶۳
۷۷. عمروبن ابی عاصم الضحک، *کتاب السنه*، ۱۴۱۳ق، المکتب الاسلامی، بیروت
۷۸. غزالی، ابوحامد محمد، *احیاء العلوم*، بی تا، دارالکتاب العربی، بیروت
۷۹. ــــــــ، *قواعد العقائد*، نشر عالم الکتب، لبنان، ۱۴۰۵ق
۸۰. ــــــــ، *رسائل الغزالی*، ۱۴۱۶ق، الفکر، بیروت

۸۱. -----------، *کیمیای سعادت*، به تصحیح حسین خدیو جم، ۱۳۶۱ش، انتشارات علمی، فرهنگی، تهران
۸۲. غوثی شطاری، محمد، *گلزارابرار*، به تصحیح محمد ذکی، ۲۰۰۱م، هند، خدابخش اورینتل پبلک لایبریری پتنه
۸۳. فرغانی، سعید الدین سعید، *مشارق الدراری*، ۱۳۷۹ش، انتشارات دانشگاه فردوسی، مشهد
۸٤. فروزانفر، بدیع الزمان، *احادیث مثنوی*، ۱۳۶۱ ش، امیرکبیر، تهران.
۸۵. فیض الاسلام، علی نقی، *ترجمه و شرح صحیفة سجادیه*، ۱۳۷۶ ش، نشر فقیه، تهران
۸٦. فیض کاشانی، ملامحسن، *الوافی*، ۱۴۰۶ ق، مکتبه الامام امیرالمومنین، اصفهان
۸۷. قاری، ملاعلی، *شرح کتاب الفقه الاکبر*، ۱۴۲۸ق، بیروت
۸۸. قاضی تنوخی، *نوادرالمحاضره و احیاء المذاکره*، بی تا، دارصادر، بیروت
۸۹. قرطبی، ابوعبدالله محمد ابن احمد، *تفسیر قرطبی*، ۱۴۰۵ ق، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت
۹۰. قشیری، عبدالکریم ابن هوازن، *الرسالة القشیریة*، به تحقیق عبدالحلیم محمود/ محمود بن الشریف، ۱۴۰۹، دارالشعب للصحافة و الطباعة و النشر، قاهرة
۹۱. قونوی، صدرالدین، ترجمه *نفحات الالهیه*، ۱۳۷۵ ش، به ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران
۹۲. قیصری رومی، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، ۱۳۷۵ ش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
۹۳. ----------------، *شرح فصوص الحکم*، ۱۳۷۵، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
۹٤. کاشانی، عبدالرازق، *شرح فصوص الحکم*، ۱۳۷۰ ش، انتشارات بیدار، قم
۹۵. کاشانی، ملافتح الله، *تفسیر منهج الصادقین*، ۱۳۶۶ش، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی
۹٦. کلینی، محمدبن یعقوب، *کافی*، ۱۳۶۲ ش، نشر اسلامیه، تهران
۹۷. کی منش عباس، مسعود بک حلاجی دیگر در *تصوف اسلامی*، ۱۳۸۸، مجله‌ی تاریخ ادبیات شماره یک، پیاپی ۵۹/۳، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی
۹۸. کیشی، شمس الدین محمدبن احمد، مجموعه *آثار حکیم شمس الدین محمد کیشی به تصحیح نجف جوکار*، ۱۳۹۰ش، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران
۹۹. گیلانی، عبدالرزاق، *مصباح الشریعه*، ۱۳۸۵ ش، انتشارات پیام حق، قم
۱۰۰. لاهوری، غلام سرور، خزینه *الاصفیاء*، چاپ سنگی، ۱۲۹۰ هـ ق، هند، لکنهو.
۱۰۱. لعلی بدخشی، میرزا لعل بیگ، *ثمرات القدس من شجرات الانس*، ۱۳۷۶ش، به تصحیح حاج سیدجوادی، سید کمال، تهران پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱۰۲. مازندرانی، ملاصالح، *شرح اصول کافی*، ۱۴۲۱ق، داراحیاء التراث العربی، بیروت
۱۰۳. مایل هروی، نجیب، *اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن*، ۱۳۷۲، تهران، نشر نی
۱۰۴. مبارک فوری، حافظ ابوالعلاء محمد عبدالرحمن، *تحفه الاحوذی*، بشرح جامع الترمذی، ۱۴۱۰ق، دارالکتب العلمیه، بیروت
۱۰۵. مجلسی، محمد باقر، *بحارالانوار*، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ ق
۱۰۶. ------------، *مرآت العقول*، ۱۴۰۴ق، دارالکتب الاسلامیه
۱۰۷. ------------، *روضة المتقین*، ۱۳۹۸ق، بنیاد فرهنگ اسلامی، قم
۱۰۸. ------------، *لوامع صاحبقرانی*، ۱۴۱۴ق، کتابفروشی اسماعیلیان، قم
۱۰۹. محدث دهلوی، عبدالحق، *اخبار الاخیار فی اسرار الابرار*، ۱۳۸۳، به تصحیح علیم اشرف خان، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
۱۱۰. مدنی، سید علی خان، *ریاض السالکین*، ۱۴۱۵ق، مؤسسه النشر السلامی
۱۱۱. مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به تصحیح محمد روشن، ۱۳۶۶ش، اساطیر، تهران
۱۱۲. مسعود بک، *دیوان*، ۱۳۱۷ ه. ق، حیدرآباد دکن، مطبع ابوالعلایی
۱۱۳. -------، *مرآت العارفین*، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره‌ی ۲۶۱
۱۱۴. -------، *نکات العاشقین*، ۱۳۱۷ ه.ق، حیدرآباد دکن، مطبع ابوالعلائی
۱۱۵. مشار، خانبابا، *فهرست کتاب‌های فارسی چاپی*، ۱۳۴۲، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
۱۱۶. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، ۱۳۶۳، تهران، امیر کبیر
۱۱۷. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل*، دارالکتب العلمیه، بیروت
۱۱۸. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر الامثل*، ۱۴۲۱ق، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب
۱۱۹. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار*، ۱۹۸۱م، داراحیاء التراث العربی، بیروت
۱۲۰. -------------، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۳۶۶ش، انتشارات بیدار، قم
۱۲۱. المناوی، محمد عبدالرؤوف، *فیض القدیر*، *شرح الجامع الصغیر*، ۱۴۱۵ق، دارالکتب العلمیه، بیروت
۱۲۲. منزوی، احمد، *فهرست مشترک نسخه‌های خطی پاکستان*، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۷، پاکستان، اسلام آباد
۱۲۳. --------، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی*، ۱۳۵۱ تهران، مؤسسه‌ی فرهنگی منطقه‌ای
۱۲۴. --------، *فهرستواره کتابهای فارسی*، ۱۳۸۲، تهران، بنیاد دایرة المعارف بزرگ اسلامی

۱۲۵. --------. *راهنمای فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان*، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، پاکستان، اسلام آباد.
۱۲٦. مهدوی، یحیی، *قصص قرآن مجید*، برگرفته از تفسیر سورآبادی، ۱۳۷۵ ش، انتشارات خوارزمی، تهران.
۱۲۷. *موسوعة مؤلفی الشیعه*، مجمع الکفر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.، قم
۱۲۸. مولوی، جلال الدین محمد، *کلیات شمس*، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۶۳، تهران امیرکبیر
۱۲۹. میبدی، ابوالفضل، *تفسیر کشف الاسرار وعدة الابرار*، به تصحیح علی اصغر حکمت، ۱۳۶۱ش، امیرکبیر، تهران.
۱۳۰. نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و زبان فارسی*، ۱۳۴۴، تهران، کتابفروشی فروغی
۱۳۱. *نهج الفصاحه*، ترجمه ابوالقاسم پاینده----- ۱۳۸۲ ش، دنیای دانش.
۱۳۲. نوائی، امیر نظام‌الدین علیشیر، *مجالس النفائس*، ۱۳۲۳ش، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، چاپخانه‌ی بانک ملی ایران
۱۳۳. نوری ئوزترک، یاشار، *شهید راه حقیقت و عشق حسین بن منصور حلاج و آثار او*، ترجمة توفیق سبحانی، ۱۳۸۲ش، انتشارات روزنه، تهران
۱۳٤. نوری، حسین، *مستدرک الوسایل*، ۱۴۰۸ ق، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، بیروت
۱۳۵. النووی، ابوزکریا یحیی بن شرف، *شرح صحیح مسلم*، دارالکتاب العربی، بیروت
۱۳٦. نووی، *شرح صحیح مسلم*، ۱۴۱۷ق، دارالکتاب العربی، بیروت
۱۳۷. نیشابوری، مسلم، *صحیح مسلم*، دارالفکر، بیروت
۱۳۸. نیشابوری، نظام الدین، *تفسیر نیشابوری*، ۴۱۶ق، دارالکتب العمیه، بیروت
۱۳۹. ورام بن ابی فراس، مجموعه ورام، *تنبیه الخواطر*، مکتبه فقیه، قم، بی تا
۱٤۰. هاشمی خوئی، حبیب الله، *منهاج البراعه فی شرح البلاغه*، ۱۳۶۰ش، بنیاد فرهنگ امام مهدی، قم
۱٤۱. هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به تصحیح محمود عابدی، ۱۳۸۳، سروش، تهران
۱٤۲. هروی قاری، علی بن سلطان محمد، *مرقاه المفاتیح، شرح مشکاه المصابیح*، ۱۴۲۲ق، دارالفکر، بیروت
۱٤۳. همدانی، عین القضاه، *تمهیدات*، به تصحیح عفیف عسیران، ۱۳۷۳ش، انتشارات کتابخانه‌ی منوچهری، تهران